القضاء والقدر في الإسلام

الكتاب الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية لعام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

الجزء الثاني

بين السلف والمتكلمين

تأليف
الدكتور فاروق أحمد الدسوقي

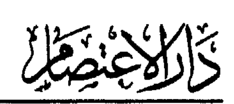
دار الاعتصام



القضاء والقدر في الإسلام

الجزء الثاني

بين السلف والمتكلمين



للطبع والنشر والتوزيع

٨ شارع حسين حجازى ـ القاهرة

هاتف : ٣٥٥١٧٤٨ ـ ٣٥٤٤٧٤٨ ـ فاكس : ٣٥٤٦٠٣١

ص.ب : ٤٧٠ القاهرة ـ الرمز البريدى ١١٥١١

القضاء والقدر في الإسلام

الكتاب الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية لعام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

تأليف
الدكتور فاروق أحمد الدسوقي

الجزء الثاني

بين السلف والمتكلمين

دار الاعتصام



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وعلى أصحابه وعلى من اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين **وبعد** ...

فإن الإيمان بالقدر هو الشعبة الخامسة من شعب الإيمان في الإسلام.

جاء في الحديث الأول من صحيح مسلم ما نصه (قال: فأخبرني عن الإيمان. قال «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره» .

ولا شك أن الترتيب الوارد في الحديث لشعب الإيمان ترتيب مقصود، ولا يصلح غيره بدلاً منه.

إذ أن الإيمان بالقدر خيره وشره ينبني على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر. ولذلك جاء بعدها جميعاً.

فلا يمكن أن يتم الإيمان بالقدر مستقلاً عن الإيمان بالله عز وجل وباليوم الآخر حيث يفرض الإيمان باليوم الآخر الاعتقاد بأن لكل شيء أصلاً محدداً مقدراً، وأن للدنيا أجلاً محدداً مقدراً. ومن ثم لا إيمان بالقدر إلا بعد الإيمان باليوم الآخر.

كذلك ينبني الإيمان بالكتب والرسل على الإيمان بالملائكة إذ هم رسل الله إلى رسل البشر وينبني هذا كله على الإيمان بالله عز وجل واحداً لا شريك له وكما وصف نفسه عز وجل في القرآن والسنة.

أما أساس الإيمان بالله عز وجل فهو الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

لذلك كان الإيمان بالله عز وجل أصل الاعتقاد ومبدأ الإيمان وأبسط شعب الإيمان يستطيعه كل الناس على اختلاف مداركهم وعلمهم ويمكن لصاحب الفطرة السوية أن يدركه دون معلم.

أما الإيمان بالقدر ـــ فلأنه ينبني على شعب الإيمان الخمس ـــ لذا نجد أنه أكثرهم عرضة للتزعزع ولوسوسة الشيطان ولتشكيك المشككين.

إن كونه مبنياً على شعب الإيمان الخمس يجعل موضوعه من أكثر الموضوعات الإيمانية تعقيداً، ومن ثم يسهل على أعداء الإيمان غزو قلوب المسلمين من خلاله وتشكيكهم فيه.

وهذا هو الذي حدث في تاريخ الإسلام، إذ أدرك الصحابي الجليل عبدالله بن عمر رضي الله عنهما فتنة إنكار القدر التي وقع فيها معبد الجهني وغيره، وهذا الأخير تابعي صدوق بشهادة علماء الجرح والتعديل، حيث قال معبد «لا قدر والأمر أنف». هروباً من القول أن العصاة والفسقة والكفرة يفعلون المعاصي بقدر الله جبراً لا اختياراً.

ولعل القدريين الأوائل من أمثال معبد الجهني قالوا هذا بحسن نية، دفعاً لشبهة الجبر وإثباتاً لمسؤولية الإنسان عن أفعاله، ومن ثم إثباتاً للعدل الإلهي، لكنهم أخطأوا على كل حال، لأنهم أنكروا الشعبة السادسة من شعب الإيمان.

وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن مسألة القضاء والقدر وقضية الجبر والاختيار من أوائل المسائل التي تكونت بسببها الفرق الكلامية وحدث بسببها الاختلاف بين المسلمين.

وهذا بعينه ما حدث في تواريخ الأمم السابقة.

ولعلك أخي القارىء تكون قد قرأت الجزء الأول من هذا الكتاب حيث حاولت ـــ بما وفقني الله تعالى إليه ـــ أن أعرض فيه موضوع القضاء والقدر من خلال العقيدة الإسلامية في الإيمان بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر، أي من خلال نسق اعتقادي متكامل، وكان لا بد من البدء بالقرآن الكريم والسنة باعتبار أن فيها الحق كل الحق في هذه القضية وفي كل قضية.

أما هذا الجزء الذي بين يديك فهو يعرض القضية عند السلف وعند الفرق الكلامية المختلفة عنهم.

ولا شك أن السلف ــ وهم الصحابة والتابعون والفقهاء والمحدثون ــ كانوا على عقيدة قرآنية خالصة في شعب الإيمان الست ومنها عقيدتهم في القضاء والقدر.

أما المتكلمون فهم الذين تمثلت في فكرهم وعقائدهم بعض الانحرافات في بعض شعب الإيمان بعامة وفي القضاء والقدر بخاصة.

لذا فقد عرضنا لهم باتجاهاتهم المختلفة ثم أنهينا هذا الجزء بعرض عقيدة الأشاعرة في هذه القضية.

أرجو أن ينفع الله عز وجل المسلمين بما وفقني إليه من الحق والصواب. وأسأله تعالى أن يغفر لي تقصيري وخطأي ونسياني وجهلي.

وأدعوه ــ وهو الكريم ــ أن يؤجرني إن أصبت وإن أخطأت، وأن يدخر لي ثواب ذلك كله إلى ما بعد الممات، إنه سميع مجيب، وإنه نعم المولى ونعم القدير.

الرياض في صباح الأحد ٢٨ رجب ١٤٠٤ هـ/٢٩ نيسان (ابريل) ١٩٨٤ م

الدكتور فاروق الدسوقي



تصدير

تفسير نشأة الفرق في الإسلام

١ ـ ظهور الفرق الإسلامية:

(أ) الخوارج:

انتهى الخلاف الذي نشب بين الإمام على رضى الله عنه وكرم وجهه وبين معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه بقبول الإمام على التحكيم، بعد معركة صفين، وتلا هذا ظهور أول فرقة تخرج على الأمة الإسلامية بأفكار ومبادىء وعقائد مخالفة لعقيدة الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً.

وعرفوا بالخوارج وتميزوا بتكفير مرتكب الكبيرة وقالوا بتخليده في النار. وكفروا علياً ومعاوية ومن حارب معهما، وقالوا: ليس من الضروري أن يحكم المسلمين إمام.

(ب) الشيعة:

نشأت الشيعة كرد فعل لظهور الخوارج(*)، فأوجبوا الإمامة لعلي رضي الله عنه ولابنائه ونسله وحرموها على من سواهم، وجعلوا مذهبهم هذا في الإمامة ركناً من أركان الدين، كما أقروا بإيمان مرتكب الكبيرة وقالوا بعدم خلوده في النار، مع وجوب إقامة الحد عليه في الدنيا.

وأولهم وأشهرهم الإمامية والإثنا عشرية والجعفرية، وهؤلاء اعتبرهم ابن تيمية من فئات المسلمين أو طوائف المسلمين، ولم يكفرهم، إلا أنهم ضلوا في بعض المسائل وابتدعوا.

(*) ان اعتبار التشيع ردة فعل لظهور الخوارج، محل نظر ولا يسلم به الشيعة. ولا تدل عليه مجريات الأمور في سير الحوادث ـــ الناشر ـــ.

بيد ممن ينتمون للشيعة فرق أخرى كفرهم جمهور المسلمين منهم الإسماعلية والنصيرية (العلوية) والدروز، كما انتمى اليوم كثير من الباطنيين.

(جـ) المرجئة:

تلى ظهور الخوارج والشيعة ظهور المرجئة كرد فعل للاثنين، فرفضوا قول الخوارج والشيعة معاً في مرتكب الكبيرة، وقالوا نرجىء الحكم عليه إلى يوم القيامة، فليس من اختصاص العباد الحكم على العباد، وفصلوا بين الإيمان والعمل واعتبروا الإيمان إقرار بالقلب فقط أو قول باللسان، فالمؤمن مؤمن في نظرهم، مهما كانت أفعاله سيئة كما أن الكافر كافر مهما كانت أفعاله خيرة، أي أنهم قصروا الإيمان على الإقرار بالقلب.

(د) القدرية:

أثناء حكم بني أمية تفشت بين الناس — مع انتشار المعاصي — مقالة الجبريين الذين يعتذرون عن معاصيهم بالقدر، الأمر الذي كان له رد الفعل الذي حدا بمعبد الجهني إلى قول عبارته المشهورة (لا قدر والأمر أنف)، وتبعه آخرون، ثم تفشت مقالة القدرية بين كثير من المحدثين والتابعين في البصرة وغيرها، حتى قيل أن الحسن البصري إمام التابعين قال بهذه المقالة ثم رجع عنها، لكن الثابت أن المنكر للقدر مخالف لعقيدة السلف.

(هـ) الجهمية:

وإذا كانت القدرية قد نشأت كرد فعل لتفشي القول بالجبر بين الناس في عهد بني أمية، فأرادوا بقولهم إثبات المسئولية الإنسانية عن الأفعال الخلقية بإنكار القدر، نفياً للجبر، فإن الجهمية نشأت كرد فعل للقدرية، كاتجاه فكري على يد الجهم بن صفوان، الذي استخدم منهج التأويل العقلي للآيات القرآنية استخداماً واسعاً مما جعله يخرج على أكثر مبادىء الإسلام، وشذ عن الأمة في مفهوم آيات الصفات، فعطل مدلولات هذه الآيات ونفي أن يكون لله عز وجل صفات وصف بها نفسه.

ومما أعلنه الجهم أيضاً إنكار السمعيات والغيبيات مؤولاً لنصوص الوحي في الغيبيات تأو يلاً معطلاً لمعانيها.

كما اعتبر الجهم الإنسان مصيراً ومجبراً جبراً مطلقاً حتى على الأفعال التي يحاسب عليها. وهذا قول منكر لم تقل به إحدى الفرق الأخرى.

(و) المعتزلة:

مع احتدام الجدل وانصهار الفكرة في العديد من المسائل حول مفهوم الألوهية والإنسان، وفي مدرسة البصرة، وبالجمع بين بعض آراء هذه الفرق السابقة، ظهرت فرقة المعتزلة على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بمبادىء معتدلة نسبياً، ثم امتد وجود المعتزلة الفكري ــ مع المغالاة ــ في العالم الإسلامي، عدة قرون، ولا زال تأثيرها قو ياً باعتبارها مدرسة الرأي في المسائل الاعتقادية، حتى خروج الأشعري عليها.

وتفرقت المعتزلة إلى حوالي اثنين وعشرين فرقة كفرت الواحدة منهم الأخرى، وظهر منهم الفلاسفة الذين تأثروا إلى حد ما بالفكر اليوناني، وبسببهم ظهرت مشكلة خلق القرآن وتعذب الإمام الجليل أحمد بن حنبل والإمام البخاري والإمام مسلم وغيرهم من الأئمة الأفاضل.

(ز) الأشعرية:

انتهى المطاف بعلم الكلام في العالم الإسلامي بنشأة الأشعرية.

و بالرغم من أن أبا الحسن الأشعري رحمه الله قد خرج على الاعتزال وعاد إلى عقيدة السلف المتمثلة في عقيدة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، إلا أن بعض الاتباع المنتسبين إليه ــ أي إلى الأشعري ــ كالباقلاني والجويني والغزالي ومن جاء بعده من أئمة الأشاعرة حاولوا أن ينهجوا نهجاً وسطاً بين عقيدة السلف وأهل السنة والجماعة وهم أهل الحديث والفقهاء من ناحية وبين أهل الرأي وهم المعتزلة من ناحية أخرى.

وانتشرت العقيدة الأشعرية في العالم الإسلامي بعد ما تقلص بسببها نفوذ

المعتزلة وظهر تهافت آرائهم. ولا زالت الأشعرية هي العقيدة التي يدين بها أكثر المسلمين في أرجاء العالم الإسلامي حتى اليوم. هذا وبالرغم من مخالفة هذه العقيدة في بعض القضايا الاعتقادية لعقيدة السلف. إلا أن العقيدة الأشعرية تعتبر أقرب العقائد لها و يسميهم البعض الخلف.

(ح) الفلاسفة:

بدأت حركة الترجمة من اللغات الأعجمية إلى اللغة العربية في العصر الأموي، وتوسعت في العصر العباسي، وبخاصة خلال عهد المأمون، حيث انتقل معظم التراث اليوناني المتمثل في الفلسفة اليونانية إلى العربية، وكذلك نقلت بعض الكتب الهندية والفارسية.

وقد أدى ذلك إلى تتلمذ بعض المسلمين على كتب أفلاطون وأرسطو، واعتنقوا مبادءهم وعقائدهم، وقاموا بمحاولة (لأسلمتها) أي لإظهارها بالمظهر الذي يتفق مع مبادىء وعقائد الإسلام، رغم التناقض الواضح بين العقائد الوثنية اليونانية وبين عقيدة التوحيد الإسلامية الأمر الذي يجعل غاية هذه المحاولة مستحيلة وباطلة.

وهؤلاء عرفوا بالفلاسفة وأشهرهم الكندي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه واخوان الصفا وابن رشد، وقد ثبت صلة بعضهم بالباطنيين الذين يعادون الإسلام في الحقيقة و يظهرون الانتساب إليه في العلن.

وقد استفحل أمرهم وعمت فتنتهم، حتى جاء الإمام الغزالي فهاجمهم هجوماً شديداً، وكفرهم متبعاً في هذا الحكم سائر جمهور علماء المسلمين، فأثر على مركزهم وسمعتهم تأثيراً عظيماً بين أرجاء العالم الإسلامي حتى اليوم.

(ط) الصوفية:

كان من أثر فتح الله عز وجل الدنيا على المسلمين تدفق الأموال على الشام والحجاز والعراق واندفاع بعض الناس إلى الترف والاسراف في اللهو والشهوات، مما كان له رد فعل عنيف عند بعض الصالحين، فدفعهم ورعهم إلى الاتجاه بشدة إلى الزهد والأقلال من شأن الدنيا حرصاً على الآخرة.

ثم بدأت حركة الزهد تتطور حيث اتجهت اتجاهاً فكرياً لتفسير الزهد وتبريره وتفسير وجود الإنسان والهدف من حياته من وجهة نظر خاصة اعتنقها الزهاد. ثم أصبح الزهد تصوفاً والزهاد صوفية.

وقد بدأ التصوف في أول عهده على يد الشيوخ الأوائل غير مخالف مخالفة واضحة صريحة لمبادىء الإسلام حيث التزموا منهج السلف وعقيدتهم وطريقتهم، ولكنه تطور بعد ذلك، بتأثير الثقافات والديانات الهندية واليونانية، وبفعل الأهواء إلى الامتزاج بالفلسفات والزندقات الوثنية وديانات الشرك، وظهر التصوف الفلسفي الالحادي نتيجة لهذا كله، متمثلاً في مذهبي الحلول للحلاج ووحدة الوجود لابن عربي ومن تبعهما.

كما انتشرت بين المسلمين عن طريق التصوف المفاهيم الضالة التي كان لها أثرها السيء على التقدم الحضاري للمجتمعات الإسلامية، كابطال السنن باسم الكرامات وأبطال التكليف والتواكل وترك التعلم وغير هذا من أباطيل التصوف التي كانت أحد عوامل الجمود الحضاري في تاريخ الأمة الإسلامية.

ومما لا شك فيه أن الطرق الصوفية وانتشارها في العالم الإسلامي حتى اليوم تعتبر من الأسباب الرئيسية لتخلفه وضعفه.

(ي) الباطنية:

الباطنيون فئة أرادوا تحريف القرآن والسنة بالمعنى، بعد أن عجزوا عن تحريف القرآن باللفظ والكلمة، فقالوا أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن الظاهر المعلوم بمقتضى دلالات وقواعد اللغة العربية موجه إلى العامة، أما الباطن فهو الموجه إلى الخاصة، أي أذكياء الناس كالفلاسفة وشيوخ الصوفية وغيرهم.

ومن ثم فسروا آيات القرآن الكريم تفسيرات باطنية لا علاقة لها بكلمات الآيات وجملها على الإطلاق، لا علاقة لغوية ولا علاقة عقلية أو منطقية من قريب أو بعيد.

ولقد تكالبت الفئات والفرق الغالية من الاتجاهات السابق ذكرها على هذا النهج المنحرف الضال في تفسير نصوص الوحي، فكفروا كفراً بواحاً.

وكان أكثر الباطنيين من غلاة الشيعة والفلاسفة وملاحدة الصوفية من أصحاب وحدة الوجود والحلول.

وأشهر الفرق الباطنية القديمة هي الاسماعيلية والنصيرية والدروز.

وتمثل الحديث منها في القاديانية والبابية والبهائية وهؤلاء جميعاً كافرون باجماع جمهور علماء الإسلام.

كذلك ظهرت الايليجية والفرحخانية والنوبية (جمعية أنصار الله) كفرق باطنية معاصرة كافرة تنسب نفسها للإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية[1].

٢ ـ السلف (أهل السنة والجماعة):

يضيق المجال هنا عن تحديد المفهوم التاريخي للسلف وحصرهم، لما ثار حول هذا المفهوم من تنازع، حيث حاولت كل فرقة من الفرق السابقة أن تنتسب إليهم أو تتسمى باسم أهل السنة والجماعة أو تدعى أتباعها للسلف أو على الأقل أن تثبت التوافق معهم منهجياً وعقدياً، وذلك حرصاً منهم على إثبات مذاهبهم وإحقاق مناهجهم.

فهم جميعاً يحاولون جاهدين اعتبار القرآن الكريم والسنة أصلاً لمذاهبهم و بل أن معظم الفرق قد أعلنت صراحة أن الرسول ﷺ هو إمامهم دون غيرهم، وأنهم متبعون لا مبتدعون فهو عند الصوفية الصوفي الأول في الإسلام، وكذلك يجعل المعتزلة الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة على رأس طبقاتهم. والأشاعرة يسمون أنفسهم أهل السنة والجماعة، كما يسمون أنفسهم الخلف باعتبار أنهم خلفوا السلف في اعتقاداتهم.

أما الفلاسفة فيزعمون أنهم الفئة الوحيدة القادرة على فهم القرآن والسنة ومعرفة الحكمة الالهية معرفة يعجز عن إدراكها أصحاب المناهج الأخرى.

---

(١) الفرق الباطنية المعاصرة في الولايات المتحدة الأمريكية/ رسالة ماجستير مقدمة من الطالب بلال فيليبس تحت إشراف المؤلف بقسم الثقافة الإسلامية جامعة الملك سعود.

أما القدرية، فقد رفضوا أن يطلق عليهم هذا الاسم حيث ورد (القدرية مجوس هذه الأمة)، فقالوا: إن اسم القدرية يجب أن يكون علماً على الذين يحتجون عن معاصيهم بالقدر، لا الذين يرفضون الاحتجاج به و ينكرونه. ومن ثم فقد أطلق الاسم أيضاً على الجبريين. و يزعم القدريون أنهم على منهج الصحابة والتابعين لأنهم لم يحتجوا بالقدر.

وكذلك نجد المعتزلة قد اضطروا إلى قبول الاسم بعد شيوعه، ولكنهم أولوا التسمية حتى لا يصبحوا معتزلين من قبل الأمة أو الجماعة، قسموا أنفسهم معتزلة (بكسر الزاي) بينما يسميهم خصومهم معتزلة (بفتح الزاي)، وزعموا أنهم اعتزلوا الباطل والمعاصي والانحرافات العقيدية التي تفشت بين الفرق الأخرى بعد جيل السلف.

وهكذا نرى أنه بينما كانت الحرب سجالا بين معظم الفرق بهدف الانتساب إلى السلف أو إدعاء كل فرقة أنها تمثل أهل السنة والجماعة، نجد محاولة تتصل بعض الفرق من الأسماء التي شاعت عليها، والتي تدل على خروجهم عن أهل السنة والجماعة ومنهج السلف.

ومن ثم يبدو أن تحديد مفهوماً للسلف أمر صعب، حيث لم تتفق عليه الفرق، وحيث حاولت كل فرقة منهم أن تكون هي صاحبة الاسم دون غيرها، لتصبح هي الفرقة الناجية من النار، استناداً إلى حديث الرسول

والمشاكل الفكرية التي نجمت مع ظهور الفرق والتي كانت موضوعاً بينهم للنزاع: مشكلة الإمامة مرتكب الكبيرة ــ القضاء والقدر ــ فهم آيات صفات الله تعالى ــ خلق القرآن ــ رؤية الله عز وجل في الآخرة.. وغير ذلك من المسائل المثارة لم تبحث كما هو معروف في عهد الرسول ﷺ ولا في عهد الصحابة فكرياً، ذلك ترف عقلي، وعمل فكري نظري ليس من ورائه فائدة عملية ترجى للأمة الإسلامية، بل أن أثره مدمر لوحدة الأمة الإسلامية وقوتها، ولصالح البشرية عموماً، وقد أغنى عنه جهاد الرسول ﷺ والصحابة لبناء المجتمع الإسلامي في العهد النبوي، هذا الجهاد العظيم الذي كان نتيجته تحقيق السعادة والعدالة والخير العميم للعرب وللمسلمين في واقع الحياة البشرية.

كما أغنى عنه أيضاً توجيه الجهود في عهد الخلفاء الراشدين لنشر النور والعدل والخير العميم بين سائر الشعوب الأخرى.

ولكن إذا كان المسلم به من كل الفرق والاتجاهات: أن منهج الرسول ﷺ في فهم حقائق القرآن وسوره وآياته والتعامل معه بتطبيق أحكامه ومعرفة مفاهيمه وحقائقه الربانية هو المنهج الصحيح، فلا شك أن الفرقة الفكرية التي التزمت هذا المنهج بكل دقة وأمانة وتعاملت مع القرآن الكريم والسنة الصحيحة كتعامل الصحابة معهما دراسة وتطبيقاً، لا شك أن هذه الفرقة هي الأجدر بالتسمية والانتساب إلى السلف وهي الأحق بالتفرد بالنجاة دون سواها.

كما يمكن القول أيضاً أن أية فرقة سواها أو أي مذهب أو أي اتجاه أو منهج فكري، إنما يقرب من الحقيقة الإسلامية أو يبعد بمدى قربه أو بعده عن المصدر الصحيح والمنهج الصريح، فيصيب بقدر قربه منه ويخطىء بقدر بعده عنه، ذلك هو المقباس الإسلامي الحق.

ومن ثم يمكن القول أن السلفيين أو أهل السنة والجماعة في الفكر الإسلامي هم الصحابة ثم التابعون ثم تابعوا التابعين ثم المحدثون الذين جعلوا همهم التحقق من صحة الأحاديث ثم الفقهاء.

وهؤلاء جميعاً هم الذين وقفوا في وجه سائر الفرق الأخرى متهمين إياهم بالابتداع مقتصرين على الاتباع.

٣ ــ التعليل التاريخي لنشوء الفرق في العالم الإسلامي:

سلك المعللون لنشوء الفرق في الإسلام مسالك شتى، ونهجوا مناهج مختلفة، كل حسب مذهبه واتجاهه فثمة اتجاه يرجع هذا الحدث التاريخي الخطير في حياة الأمة الإسلامية إلى النزعات السياسية التي نجمت بين المسلمين في الصدر الأول، والتي بدأت بالنزاع بين الإمام على كرم الله وجهه ورضي الله عنه وبين معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، حيث انتهى هذا الخلاف بين الفريقين إلى ظهور فرقتي الخوارج والشيعة كفرقتين سياسيتين، ثم تلى هذا خلاف حول بعض الأمور

الاعتقادية والمسائل الإيمانية في محاولة من مفكري الفرقتين تبرير أفكارهما وعقائدهما التي خالفوا بها الأمة الإسلامية.

وثمة اتجاه آخر يعلل نشوء الفرق بالعصبية القبلية أو التنافس بين بني هاشم وبني أمية ثم بالعصبية القومية بين القوميات الإسلامية المختلفة كالتنافس بين الفرس والعرب وغيرهم ممن كان لهم الأثر الواضح في سير الأحداث التاريخية للأمة الإسلامية بعامة، كما كان للثقافات والحضارات والأديان التي هزمها وغزاها الإسلام والمسلمون تأثير واضح في نشوء الفرق.

كما يعلل البعض نشوء الفرق بطبيعة الفكر البشري، التي من شأنها أن تلح بحثاً عن إجابات مرضية للنفس البشرية في مسائل الاعتقاد، مما يكون من شأنه البحث الفكري والاختلاف، ويدلل على هذا بحدوث هذه الفرق في الأمم الأخرى.

ويحاول آخرون من المستشرقين تصوير نشوء الفرق الكلامية والفلسفية في الإسلام بمظهر الثراء الفكري والتراث الغني الذي يجب أن تفتخر به الأمة الإسلامية. فيصرحون أن نتاج الفرق الفكري هو مظهر الإبداع الفكري والفلسفي عند المسلمين، وقد يظهر بعضهم منكراً أن في علم الكلام وتراث الفرق أدنى إبداع فكري أو فلسفي حتى يتحمس بعض أبناء الإسلام للرد عليه وإثبات عظمة التراث الفكري للفرق وللمتكلمين كإبداع حضاري للعرب وللمسلمين، فيتحقق بذلك هدف هؤلاء المستشرقين الخبثاء وهو تناول الدارسين من أبناء الإسلام في العصر الحديث لهذا القسم من التراث الإسلامي على أنه مفخرة يجب أن نبرزه ونحرص عليه ونردده ونعيش عليه باعتباره إسهاماً من المسلمين في إنماء الحضارة الإنسانية بعامة، وندرسه لابنائنا بهذا الاعتبار.

من هؤلاء المستشرقين الخبثاء المستشرق اليهودي أرنست رينان الذي يتهم العقلية العربية بالعجز من إنتاج هذا التراث الذي يراه البعض إنجازاً عظيماً من إنجازات الأمة الإسلامية، ويرد هذا اليهودي علم الكلام وفكر الفرق بطريقة أو بأخرى إلى اليهودية وإلى المسيحية وإلى الفلسفة اليونانية بحجة أن العرب لا يملكون العقلية الفلسفية القادرة على إنتاج مثل علم الكلام، ومن ثم يعلل نشوء الفرق

وخاصة الكلامية منها بتأثير خارجي من الأمم السابقة، مما يدفع كثيراً من المسلمين الرد عليه لأثبات الأصالة، وبهذا يغفل هذا البعض عن القضية الأساسية وهي أن علم الكلام والفرق كان انحرافاً عن عقيدة السلف.

وأخيراً نجد محاولات من بعض الذين يؤمنون بالمادية الجدلية كتفسير للتاريخ، لتعليل نشوء الفرق في الإسلام بالعامل الاقتصادي واعتبار العوامل الأخرى جانبية أو ثانوية، فيفسرون مقتل عثمان باعتباره ثورة برولوتارية على الحكم الرأسمالي، كما يفسرون الخلاف بين الإمام علي ومعاوية رضي الله عنهما بأنه كان صراعاً طبقياً بين الفقراء والأغنياء. ومن ثم يصبغون الفرق بالصبغة الطبقية ويفسرون ظهور الفرق بالصراع بين الطبقات.

٤ ـــ الموضوعية في تفسير التاريخ:

وقبل أن نمحص هذه الاتجاهات لنرى أوجه الصواب والخطأ في كل منها تمهيداً لاثبات الأسباب الحقيقية لنشأة الفرق، يجب أن نوضح حقيقية هامة من حقائق تدوين التاريخ وتعليله وهي أنه (قد يقوم الباحث ببحثه وهو مشبع بفكرة معينة من موضوع ما أو من اتجاه ما في النواحي السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية أو الدينية وتسيطر عليه الفكرة سيطرة كاملة فإذا هو يدرس ويكتب تحت تأثيرها فيخرج بحثه ترجمة لهواه الشخصي وليس ترجمة لما جاء في النصوص والأصول والآثار لأنه يرفض تلقائياً كل ما يتعارض مع الفكرة التي تسلطت عليه، والنتيجة أن الباحث قد يظن أنه يضع تفسيراً جديداً للنصوص أو للأصول بينما هو في الحقيقة يخضعها لفكرته الخاصة) (١).

فتفسير التاريخ من خلال مذهب وفكرة معينة مسبقة تفسير خاطىء يتنافى مع المنهج العلمي الصحيح القائم على الموضوعية.

كما نجد هذه القاعدة المنهجية لباحث أمريكي يستعرض في كتابه (التاريخ وكيف يفسرونه) مناهج وأساليب المؤرخين وفلاسفة التاريخ. في معالجة الأحداث التاريخية، وتعليلها قديماً وحديثاً، وانتهى إلى أن التعليل بعامل واحد أو بعاملين فقط ـــ هذا الذي كان منهج المؤرخين قديماً وحتى القرن الماضي ـــ قد أصبح

---

(١) الدكتور محمد عواد حسين/ صناعة الفكر مجلة عالم الفكر أبريل ١٩٧٤ ص ١١٥.

مرفوضاً من أكثر المؤرخين وفلاسفة التاريخ، حيث اتجهوا إلى المنهج التوليفي في تفسير التاريخ وهو يقوم على تعليل الحادثة التاريخية بالنظر إلى كل العوامل الثقافية والحضارية والروحية والمادية التي تحكم الأحداث التاريخية، دون تخصيص عامل واحد، أو إبراز عامل واحد على سائر العوامل، وكذلك دون إهمال عامل منها مهما كان ثانوياً أو غير مباشر.

٥ ـ الأسباب الحقيقية والأسباب المباشرة:

يعتبر عمل المؤرخ الرئيسي هو تعليل أحداث التاريخ بعد جمع وقائعه وتسجيل أحداثه، وبالرغم من اختلاف فلاسفة التاريخ حول مفهوم التعليل التاريخي ومناهجه، إلا أن الرأي السائد حديثاً بينهم حول تعليل الحادثة التاريخية يدور حول استبعاد تصور سابق بعينه كعلة وحيدة لحادث معين. بمعنى أنه يصعب ـ إن لم يكن مستحيلاً ـ تحديد حدث واحد سابق كعلة واحدة لحدث لاحق.

فالحدث الواحد له سوابق عديدة من الأحداث التاريخية التي يمكن اعتبارها جميعاً عللاً حقيقية لوقوع ذلك الحدث. وإن كانت هذه العلل تختلف من حيث كون بعضها أسباباً رئيسية والأخرى أسباباً مباشرة والثالثة تدخل ما يمكن تسميته بالفرص المواتية أو بالعوامل المساعدة والرابعة يمكن تسميتها بالأسباب البعيدة أو جذور الحوادث.

ومثال ذلك نشوب الحرب العالمية الأولى بسبب رصاصة قتلت أرشيدوق النمسا عام ١٩١٤م، حيث من الخطأ القول، أن مقتل إنسان ما مهما كان شأنه ومكانته يسبب حرباً عالمية، ولأن تحليل المؤرخين للأحداث التاريخية والأوضاع السياسية والنظم والمعاملات الاقتصادية والدولية في العالم إبان نشوب هذه الحرب، كل هذا يؤكد وجود جذور عميقة لها، وأسباب حقيقية أدت لنشوبها، تكمن في النظم والأوضاع والأحوال والعلاقات والصراعات السياسية والقومية والاقتصادية، وكلها تجعل المؤرخ على يقين بأن الحرب كانت ستنشب حتماً، إن لم يكن بسبب مقتل الأرشيدوق كعلة مباشرة، فستكون بسبب مباشر آخر.

وإذا كان لا بد أن تأخذ بهذا المنهج حتى يكون تعليلنا لنشوء الفرق في تاريخ الإسلام علمياً وموضوعياً.

وإذا كان لا بد لمفسر التاريخ أن ينطلق من وجهة نظر معينة وبحسب أصول اعتقادية خاصة، فإنه من الأولى أن يكون تفسير تاريخ الإسلام بحسب أصوله وعقيدته ومبادئه وليس بحسب المادية الجدلية أو الدوافع القومية أو الشعوبية أو القبلية لرفض الإسلام لها جميعاً.

ومن ثم وبناء على هذا وذاك يجب علينا أن نضع في اعتبارنا الحقائق الإنسانية والمبادىء الإسلامية الآتية:

(أ) وحدة الأمة الإسلامية:

الإسلام ــ وهو آخر الرسالات الالهية إلى الناس ــ شأنه كشأن الرسائل الالهية الصحيحة التي سبقته من لدن آدم ونوح حتى موسى وعيسى عليهم جميعاً وعلى خاتمهم الصلاة والسلام، أنزله الله سبحانه وتعالى لإقامة المجتمع الإسلامي الذي تقوم نظمه الإجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية والخلقية على عقيدة التوحيد.

ومن ثم يصبح هذا المجتمع ــ بمجرد قيامه ــ سواء قام في حجم القرية، كمجتمع المدينة المنورة بعد الهجرة مباشرة، أم كان في حجم الدولة، التي كادت مساحتها تغطي شبه الجزيرة العربية في آخر العهد النبوي، أم في حجم الدولة العالمية، كما كان الحال في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومن جاء بعده حتى عصر الخلافة العثمانية... نقول يصبح هذا المجتمع هو الأمة سواء كان جنيناً أم وليداً، صغيراً ام عملاقاً. فالأمة الإسلامية أمة واحدة، والمسلمون على اختلاف أجناسهم وقومياتهم وألوانهم وأوطانهم إخوة يكونون أمة واحدة.

يخبرنا ربنا عز وجل عن هذه الحقيقة الهامة في حياة المسلمين بقوله سبحانه وتعالى ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾[1] وقال تعالى أيضاً ﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون﴾[2].

---

(١) سورة الأنبياء: آية ٩٢.

(٢) سورة المؤمنون: آية ٥٢.

فربط سبحانه وتعالى بين وحدة الأمة وتوحيد الربوبية، وأفراد الله بالعبادة، لما بينهما من علاقة وطيدة ورباط وثيق حيث تنبثق وحدة الأمة من التوحيد وتقوم عليه.

فوحدة الأمة الإسلامية مبدأ هام من مبادىء الإسلام الأساسية، وضياع هذه الوحدة أو تفتيتها، والعمل على نقضها وتقسيم الأمة الإسلامية، إنما هو نقض لأهم مبادىء الإسلام، وحرب على المجتمع الإسلامي وهدم لبنائه الإجتماعي، ودليل على فساد العقيدة ومخالفة صريحة للتوحيد.

ولذلك نصت الشريعة الإسلامية على قتل الخارج على الجماعة الإسلامية الساعي لتفتيت وحدتها.

(ب) واحدية الأمة الإسلامية:

كذلك تثبت هذه الآية الكريمة السابقة واحدية الأمة، كما تثبت وحدتها، فالوحدة تعني وجوب المحافظة على وحدة الأمة الإسلامية في ذاتها فلا يجوز أن تنقسم أو تتصارع فيما بينها. أما الواحدية فتعني أنها أمة واحدة، لا تتعدد في مواجهة أمم الباطل المتعددة.

وأساس الواحدية يكمن في أنها أمة الحق والحق واحد لا يتعدد، لأن الحق في كل قضية واحد بينما الباطل في القضية الواحدة كثير ومتعدد. قال تعالى ﴿ فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال، فأنى تصرفون ﴾ [1].

ومن ثم كان الصراط المستقيم واحداً بينما السبل متعددة ومختلفة ومعوجة، وكلها تتصف بالباطل والضلال.

والإنسان حين يتبع الحق لا يجد أمامه إلا سبيلاً واحداً هو الصراط المستقيم. بينما يجد ــ حين ينحرف عن الحق، و يبتغى الباطل ــ العديد من الطرق والسبل والمناهج والأديان.

وهذا المبدأ هام في قضية الصراع بين الإسلام و بين ما سواه من الأديان

(١) سورة يونس: آية ٣٢.

والمناهج في الأرض حيث أنها جميعاً يمكن أن تتحد مع بعضها أو يتحد بعضها مع بعض ضد الإسلام وأهله، ولكن مبدأ الواحدية الذي يعني أن المسلمين هم وحدهم أهل الحق وعلى الحق يستلزم عدم جواز اتحادهم مع أي أمة من أمم الباطل في الصراع بين الحق والباطل.

(جـ) الصراع بين الأمة الإسلامية (أمة الحق) وسائر الأمم الأخرى (أهل الباطل):

العلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم غير الإسلامية علاقة صراع وحرب دائمة دائبة لا تفتر ولا تلين ولا تتوقف وذلك منذ بدء الخليقة إلى يوم القيامة. لأنه في الحقيقة صراع بين الحق والباطل: بين الحق متمثل في حزب الله عز وجل أي في الأمة الإسلامية، والباطل متمثل في حزب الشيطان، أي كل ما سوى أمة الإسلام من الأمم الأخرى.

وهذا الصراع يأخذ جميع أشكال الحروب والصراعات والمنافسات التي يمكن أن تقوم بين الناس في الأرض: الفكرية والاعتقادية والاعلامية والأدبية والنفسية والاقتصادية والسياسية والعسكرية.

وقد شاء الله أن يختلف الناس إلى حزبين: حزب الله عز وجل وحزب الشيطان، وقد شاء الله عز وجل أيضاً أن يتصارع الحزبان حتى قيام الساعة قال تعالى ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴾ (١).

وهكذا يبين الله عز وجل أن هذا الصراع الذي فرق الناس إلى أمم هو الحكمة القريبة التي من أجلها خلق الله الخلق فقال (ولذلك خلقهم) أما الحكمة النهائية التي من أجلها شاء الله هذا الصراع فهي ما يخبرنا عنه ربنا عز وجل بقوله ﴿ وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ﴾ (٢).

---

(١) سورة هود: الآيات ١١٨-١١٩.

(٢) سورة هود: آية ٧.

فهذا الصراع ليس مراداً لذاته ولكن شاءه الله تعالى لكي يبتلى العباد و يستبين موقف كل منهم من الحق و يتحدد مكانه من الصراع ودوره في النزاع فيميز الخبيث من الطيب و يستبين المؤمن من الكافر ومن المنافق. ومن ثم تقوم الحجة على كل إنسان و يتحدد مصيره الأخروي لأن الدنيا دار ابتلاء وامتحان للناس. وهذا الابتلاء إنما يتمثل أعظم ما يتمثل و يتحقق أجلى ما يتحقق في الصراع بين أهل الحق وأهل الباطل بجميع أشكاله وصوره بعامة وفي الصراع العسكري أو الحروب بخاصة قال تعالى ﴿ ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم كذلك يضرب الله للناس أمثالهم فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم ﴾[1].

(د) ثبات السنن التاريخية:

والحقيقة الثالثة التي نود الإشارة إليها هنا، هي أنه ـ كما أن القوانين والنواميس والسنن التي يسير عليها الكون المخلوق ثابتة ودائمة ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء الله تعالى ـ فإن الله سبحانه شاء أيضاً أن تكون السنن التي تحكم وتوجه وتضبط سير الأحداث البشرية والنواميس التي يسير عليها التاريخ البشري أيضاً ثابتة.

فنفى الله سبحانه عنها التغيير والتبديل بقوله تعالى ﴿ فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً ﴾[2].

وقال تعالى أيضاً ﴿ سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾[3] ومعنى هذا أن التغير الذي يصيب الناس في أحوالهم خلال أعمارهم أو كمجتمعات أو كأمم إنما هو محكوم بسنن ثابتة وليس تغييراً خاضعاً للصدفة وللعشوائية وحاشا الله أن يكون في الكون مكاناً أو مجالاً للصدفة أو العشوائية.

---

(١) سورة محمد: الآيات ٣-٤.

(٢) سورة فاطر: آية ٤٣.

(٣) سورة الأحزاب: آية ٦٢.

ومن ثم إذا واجه العقل البشري مشكلات فكرية معينة بدون الاسترشاد بالوحي فإنه يسلك حيالها سبلاً محددة، أو مناهجاً رئيسية هي هي بعينها التي يسلكها في أية حضارة أو أي زمان أو أي بيئة.

وكذلك إذا حاول الناس أن يبحثوا في مشكلات وقضايا محددة يثيرونها حول آيات من كتابهم السماوي المنزل فإنهم يسلكون أيضاً مناهج محددة وسبلاً هي التي سلكها أهل الكتب من قبلهم.

قال رسول الله ﷺ (لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم، قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟) أخرجه البخاري ومسلم[1].

وعن أبي هريره أن رسول الله ﷺ قال (لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي مأخذ القرون قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع قيل له: يا رسول الله كفارس والروم؟ قال: مَنْ من الناس ألا أولئك) أخرجه البخاري[1].

وعن أبي واقد الليثي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ (لما خرج إلى غزوة حنين مر بشجرة للمشركين كانوا يعلقون عليها أسلحتهم، يقال لها ذات أنواط، فقالوا: يا رسول الله إجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال رسول الله ﷺ: سبحان الله. هذا كما قال قوم موسى: إجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، والذي نفسي بيده: لتركبن سنن من كان قبلكم) أخرجه الترمذي[1].

ومن ثم فإن اختلاف الناس إلى أمم وملل ونحل متصارعة، أمة واحدة منهم على الحق والباقي على الباطل من السنن الجارية في تاريخ البشرية.

وكذلك اختلاف أمة الحق وتفرقها إلى فرق، فرقة واحدة منها على الحق والباقي على البدع والبعد عن الحق بدرجات متفاوتة هو أيضاً من السنن الجارية في تاريخ البشرية بالنسبة لأهل الكتب السماوية.

فكما تفرقت اليهود بعد أن جاءتهم البينة من ربهم تفرقت أيضاً النصارى، وكذلك حدث بالنسبة للمسلمين، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق ﷺ، بقوله

---

(١) المصدر السابق صفحة ٣٤.

فيما يرويه معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال: قام فينا رسول الله ﷺ فقال (ألا أن من كان قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الجماعة، زاد في رواية (وإنه سيخرج في أمتي أقوام تتجارى بهم الأهواء، كما يتجارى الكلب بصاحبه لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله) أخرجه أبو داود[1].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال (تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة أو اثنتين وسبعين والنصارى مثل ذلك وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة) أخرجه الترمذي[1].

وعن عبد الله عن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية ليكونن في أمتي من يصنع ذلك، وأن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين مله وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا ملة واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: من كان على ما أنا عليه وأصحابي) أخرجه الترمذي[1].

(هـ) صراع العقائد أو الحرب الفكرية:

يمكن القول ــ بناء على ما تقدم، وبناء على حقيقة الصراع ــ أن الصراع بين أمة الإسلام وأمم الباطل يكاد يأخذ نفس الخطوط العريضة في سيره سواء كان ذلك بين أمة الإسلام بقيادة سيدنا نوح أم بقيادة سيدنا موسى أم بقيادة سيدنا محمد عليهم جميعاً الصلاة والسلام أم بقيادة الصالحين من عباد الله المجاهدين حتى يوم القيامة، وسواء قاد أمم الشرك فرعون وهامان أم أبو جهل وأمية بن خلف أم غيرهم، فإن منهاج أهل الحق في الصراع واحد وثابت لأنه منهاج إلهي لا يجوز عليه التبديل والابتداع.

أما أهل الباطل فهم على مناهج وأديان وأهداف مختلفة إلا أنها جميعاً

(١) المصدر السابق صفحة ٣٤.

ـــ وبدون استثناء ـــ أهداف دنيوية محضة. كما أنهم يتحدون في حربهم ضد المسلمين بالرغم من أن بأسهم بينهم شديد.

كما علمنا أن حقيقة الصراع بين الناس في الأرض صراع بين الأديان وبتعبير آخر نقول: إن العامل الرئيسي وراء سير الأحداث التاريخية وتوجيهها هو الصراع بين الأديان، بينما أنواع الصراعات والحروب الأخرى: القومية والاقتصادية والسياسية والاعلامية والنفسية والعسكرية وغيرها هي صراعات فرعية بالقياس إلى صراع الأديان.

ولا يقدح في هذا القول اختفاء ـــ أو بتعبير أدق ـــ إخفاء هذا العامل الرئيسي كأساس في الصراع في بعض الأحيان وراء عوامل قومية أو اقتصادية أو غيرها، حيث كثيراً ما يلجأ أهل الباطل والأديان الباطلة إلى التستر وراء عوامل فرعية تثبيطاً لهمم المسلمين في حربهم ضدهم.

ومن ثم يعتبر الصراع العقدي (الفكري أو الأيديولوجي) على رأس قائمة الصراعات من حيث أن أهم ما في الدين هو العقيدة، ولذلك يعتبر الهدف الأول والرئيسي للمتحاربيَن ـــ في حلبة الصراع الحضاري الذي أساسه صراع العقائد ـــ هو أن يهدم كل منهم عقيدة الآخر وأصوله الدينية ويشكك فيها. حتى يمكن القول أن الحرب الدينية العقائدية أو الفكرية هي أخطر أنواع الحروب أثراً. لأن المنهزمين فيها لا تقوم لهم قائمة كأمة واحدة بعد الهزيمة، فهي هزيمة نهائية، ولا يحدث هذا في المعارك الاقتصادية والسياسية ولا حتى العسكرية.

وأهـل الباطل والزيغ، في حربهم ضد الإسلام وأهله، يتوجهون مباشرة إلى أصلي الإسلام المنزلين من عند الله عز وجل. القرآن والسنة لتحريفهما بالمعنى بعد أن يئسوا وعجزوا عن تحريف الوحي بالنص وباللفظ. وذلك بغية تحريف عقيدة المسلمين التي ترك الرسول ﷺ صحابته عليها، وبغية إدخال البدع على عبادة المسلمين وعلى شريعتهم ونظمهم، تلك التي ترك الرسول ﷺ صحابته عليها.

ولقد أخبر الله عز وجل رسوله ﷺ وأخبرنا بما سيكون من شأن أعداء الإسلام حيال القرآن والسنة فقال عز من قائل ﴿ قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى

تقيموا التوراة والانجيل وما أنزل إليكم من ربكم وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً فلا تأس على القوم الكافرين﴾[1].

وهو إخبار من الله لرسوله ﷺ بما سيكون من محاولات الكافرين من يهود ونصارى لتغيير وتحريف وزيادة الوحي وهو ما يبدو واضحاً فيما رسوه على ألسنة من الارتال الهائلة من الأحاديث الموضوعة والمكذوبة على رسول الله ﷺ، ومتمثلاً بوضوح كذلك فيما دخل على تفسير القرآن الكريم من تأويلات رمزية وباطنية واسرائيليات وتحريفات لمعاني الآيات القرآنية.

فتحريف النصوص النبوية ووضعها ونسبتها كذباً للرسول ﷺ كان أحد الأسلحة الرئيسية التي استخدمها الكافرون في حربهم الفكرية والعقدية ضد أمة الإسلام.

والسلاح الرئيسي الثاني هو إثارة الفتن الفكرية وافتعال المشكلات العقدية لإثارة مسائل وقضايا دون الوصول إلى حلول حاسمة لها بقصد غرس حالة من البلبلة والشك في نفوس المسلمين وإظهار عقيدتهم أمام أبنائهم وأمام غيرهم بمظهر العقائد الباطلة الأخرى المليئة بالخلافات والنزعات والمشاكل التي ليس لها حلول، وكل هذا من شأنه أن يمنع المد الإسلامي من الانتشار بين سائر الشعوب والأمم.

من هذه المسائل التي أثارها أهل الزيغ حقيقة الإيمان ــ القضاء والقدر والجبر والاختيار ــ فهم آيات صفات الله عز وجل ــ الإمامة فعندما يتوقف أهل الزيغ عند آيات صفات الله عز وجل محاولين معرفة الصفة على حقيقتها فإن هذا يؤدي بالضرورة إلى سبيلين للزيغ والكفر والضلال، حيث ينتهون إما إلى تعطيل الصفات وإنكارها ونفيها، وإما إلى التشبيه والتجسيم.

وعندما يتوقفون عند قضية الجبر والاختيار والقضاء والقدر، فإنهم لا بد سينتهون كما انتهى الذين من قبلهم، إما إلى القول بالجبرية المحضة، وإما إلى إنكار القدر، وهذا ما حدث بالنسبة للأمم السابقة. قال تعالى ﴿وقال الذين أشركوا لو

---

(١) سورة المائدة: آية ٦٨.

شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء، كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين ﴾(١).

فمثل هذه القضايا التي يثيرها أهل الزيغ ودعاة الفتن حول الآيات المتشابهة عادة ما يؤدي التوقف عندها والبحث فيها إلى تكون الفرق وانقسام الأمة باختلافها حول المسائل الاعتقادية وقد نبهنا ربنا عز وجل إلى المزالق التي هوى فيها فئات من الأمم السابقة (اليهود والنصارى) بسبب اختلافهم حول كتابهم، وأن المسلمين معرضين لوقوع أهل الزيغ منهم في نفس المزالق قال تعالى ﴿...وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات﴾ (٢).

وبين الله سبحانه وتعالى أن البعث واتباع الهوى هو أصل الاختلاف وعلته النفسية الأولى ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾ (٣).

وقال تعالى أيضاً ﴿ وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد﴾(٤).

وقال تعالى أيضاً عن أهل التوراة واختلافهم فيها ﴿ ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ﴾ (٥).

ومن ثم فاختلاف أهل التوراة وأهل الإنجيل في كتبهم كظاهرة تاريخية حدثت في تاريخ أهل الكتب السماوية تستتبع ــ حسب ثبات السنن التاريخية ــ ويحسب خبر الرسول ﷺ عن أمته بالاختلاف والافتراق واتباع سنن السابقين ــ نقول أن هذا كله يستتبع اختلاف بعض المسلمين الذين في قلوبهم زيغ ويتبعون أهواءهم حول القرآن الكريم والسنة، ومن ثم تحدث الفرقة بينهم وتتكون الفرق.

قال تعالى موضحاً منهج أهل الزيغ في فهم آيات القرآن الكريم ومبيناً منهج الراسخين في العلم المقتدين برسول الله ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم جميعاً.

---

(١) سورة النحل: آية ٣٥.
(٢) سورة البقرة: آية ٢١٣.
(٣) سورة البقرة: آية ٢١٣.
(٤) سورة البقرة: آية ١٧٦.
(٥) سورة هود: آية ١١٠.

قال تعالى ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ (١).

فليس ثمة مشكلة على الإطلاق بالنسبة للمسلمين المؤمنين لتسليمهم بأن القرآن كلام الله تعالى ولتوقفهم عند حدود الإستطاعة البشرية في فهم آيات الصفات بخاصة والآيات المتشابهات بعامة فيثبتوا لله عز وجل ما أثبته لنفسه دون الخوض في كيفية الصفة والسؤال عن حقيقتها.

أما أصحاب القلوب المريضة الزائغة، وهم الذين انساقوا وراء أهوائهم، بغياً منهم، وابتغاء للفتنة فهم يتتبعون المتشابه من الآيات، و يتوقفون عندها، و يسألون عن تأويلها، وعن حقيقة الخبر وكيفية الصفة، مع العلم أن النتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج الضال هي:

(أ) العجز المطلق عن الوصول إلى الإجابة المطلوبة.
(ب) التفرق الحتمي كنتيجة لازمة لهذا المنهج الضال.
وهذا هو المطلوب لهم تعميماً وترسيخاً للفتنة والفرقة بين المسلمين.

ولذلك وضح لنا الله سبحانه وتعالى أن اليهود بعد اختلافهم في كتابهم أصبحوا في شقاق بعيد أي فرقة لا التقاء بعدها.

كما وضح لنا أن الاختلاف الذي أدى بهم إلى الشقاق البعيد وتكون الفرق الاثنتين والسبعين، إنما كان بسبب عامل نفسي هو البغي، أي اختيار بعض الناس الدنيا ومناهج الفسق والكفر اتباعاً للهوى والشهوات، وإيثار للدنيا على الآخرة. وهذا هو الذي حدث بسببه تفرق المسلمين.

ومن ثم يمكن تعليل نشوء الفرق في الإسلام أولاً بهذا السبب كعامل رئيسي ومركوز في الحكمة من خلق الدنيا ومركوز في طبيعة الناس وسنن الحياة التي تؤدي

---

(١) سورة آل عمران: آية ٧.

جميعها إلى الحكمة التي من أجلها خلق الله تعالى السماوات والأرض والإنسان، ألا وهي الابتلاء.

٦ ــ العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في تاريخ المسلمين:

يمكن القول أن العوامل الرئيسية هي:

١ ــ الابتلاء وتعدد الأديان واختلاف الناس إلى فرق:

لقد خلق الله عز وجل الدنيا والإنس والجن للابتلاء، وحقيقة الابتلاء تتضمن بالضرورة الحقائق التالية:

(أ) خلق الله عز وجل الإنسان ــ تحقيقاً للابتلاء ــ ذا إرادة حرة مختارة ويزاول اختياره فيما كلف به، أي الاختيار بين الإيمان والكفر، وبين الهدى والضلال.

(ب) النتيجة الحتمية لمزاولة الإنسان للاختيار الصحيح، واللازمة الضرورية لتحقيق ظروف وأحوال وملابسات الابتلاء الصحيح، هي أن يختار بعض الناس الحق ويختار البعض الآخر الباطل وأن يفعل البعض الخير والحلال ويفعل البعض الآخر الشر والحرام.

أي أنه ــ نتيجة للاختيار الصحيح ــ لا بد من أن يصبح الناس فريقين، فريقاً على الحق وفريقاً أو فرقاً على الباطل. أي أنه لا بد أن يصبح الناس أمماً.

ومعنى هذا أن الاختلاف قائم وسيظل بين الناس وأن الأممية مستمرة إلى يوم القيامة كلهم ــ إلا واحدة ــ مختلفون عن الحق، أما أمة الحق فهي لم تختلف عن الحق لأنها تمسكت به.

قال تعالى ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم بك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لاملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ﴾ [(١)].

ومعنى قوله تعالى ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ﴾ أنه لم يشأ أن

(١) سورة هود: الآيات ١١٨-١١٩.

يكون الناس كلهم على الهدى، كما أنه لم يشأ أن يكون الناس كلهم على الضلال، وإنما شاء الله تعالى أن يكون الإنسان مختاراً بين الهدى والضلال مما كان نتيجته أن جعل البعض يختار الهدى والبعض يختار الضلال فاختلفوا إلى أمم، فالاختلاف أمر حتمي نتيجة حرية الاختيار. وسيستمر إلى يوم القيامة ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك﴾.

٢ ــ البغي واتباع وإيثار الدنيا عامل رئيسي من عوامل تكون الفرق:

اختيار الذين في قلوبهم زيغ سبيل الهوى وإيثارهم للدنيا دفعهم إلى تتبع المتشابه من آيات القرآن الكريم، فأدى هذا إلى الاختلاف فيه، ومن ثم أدى هذا إلى إثارة الشبهات، ومن ثم تكونت الفرق وغالباً ما يكون زعماء الفرق ورؤوسهم من أهل الزيغ وهذا لا يمنع وجود بعض الاتباع من المخدوعين المفتونين الذين ضللهم أهل الزيغ.

٣ ــ تكون الفرق الكلامية إنحراف أصاب عقيدة بعض المسلمين:

ومن ثم لم يكن نشوء الفرق في الإسلام حدثاً إسلامياً خالصاً، وليس مفخرة من مفاخر المسلمين وليس الانتاج الفكري للفرق والمدارس الكلامية إسهاماً من العقلية العربية والإسلامية في عملية إثراء الفكر البشري بقدر ما هو انحراف عن طريق الهدى وحجب للنور الإلهي الخالص الذي يحتاج إليه الناس فهو شر أصاب الأمة الإسلامية، وانحراف عن الطريق المستقيم سلكته الفرق المتنازعة والاتجاهات المختلفة مما كان له أثره الواضح على وحدة الأمة الإسلامية وقوتها وانتشار نور الله تعالى في الأرض.

وهكذا يجب أن ينظر إلى فكر الفرق وآراء علماء الكلام.

٤ ــ كل الفرق ضالة إلا واحدة:

أن كل الفرق نشأت في تاريخ المسلمين ضالة إلا واحدة، لأن الحق واحد وأهل الحق جماعة واحدة. والصراط المستقيم واحد لا يتعدد والسالكون إياه جماعة واحدة لا تتفرق ولا تتحزب، والخارج عليهم ضال يلتحق بالفرق الضالة.

قال تعالى ﴿ وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ﴾[1] ومع التحذير يبين لنا عز وجل كيف نتقي وننجو من الوقوع في التفرق واتباع السبل، وهو التزام الصراط المستقيم، أي الكتاب والسنة بالمنهج الصحيح الذي كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم جميعاً.

٥ ـ الحكم على الفرق الاثنتين والسبعين:

يمكن القول أن السبل هي مناهج الفرق الاثنتين والسبعين التي اتبعتها فئات ضالة من اليهود وفئات ضالة من النصارى وفئات ضالة أخرى من المسلمين.

بيد أن هنا خلافاً حول فرق المسلمين: هل كفروا وخرجوا عن الملة إذا كانوا قد سلكوا نفس السبل التي سلكها اليهود والنصارى، الذين هم مشركون كافرون بلا ريب؟..

ولعل الرأي الأرجح أن فرق المسلمين الاثنين والسبعين ليسوا كفاراً. كقول رسول الله ﷺ (...وتفترق أمتي...) وفي هذا دلالة على أن هذه الفرق من أمته عليه الصلاة والسلام أي لم يكفروا ولم يخرجوا عن الملة وإن ضلوا.

وإنما يكون التشابه بيننا وبين اليهود والنصارى في الاختلاف في الكتاب والتفرق وفي عدد الفرق وفي السبل والمناهج التي أدت إلى هذه الفرقة، و يكون بقاء فرق الإسلام الاثنتين والسبعين داخل دائرة الإسلام، بسبب حدوث الانحراف عن الصراط المستقيم بدرجة محدودة أبقت هذه الفرق داخل دائرة الإسلام، وإن كانت قد أخرجتهم عن الصراط المستقيم الذي كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه فيكون دخولهم النار ليس على سبيل الخلود مع المشركين.

ولكن هذا القول لا يمنع أن يكون هناك من أمة الإسلام من كفر كفراً بواحاً وخرج عن ملة الإسلام وخالفوا أصول العقائد وأركان الإيمان. وذلك مثل الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية (العلوية) والدروز والقاديانية وسائر الباطنية وهؤلاء أجمع علماء الإسلام على كفرهم ومن ثم لا يعد أمثال هذه الفرق من الفرق الاثنتين والسبعين باعتبار أن هذه الأخيرة من أمة الرسول

---

(١) سورة الأنعام: آية ١٥٣.

٦ ـ تحديد وحصر الفرق الاثنتين والسبعين:

عنيت كثير من الكتب والمصنفات التاريخية والكلامية في تاريخ الإسلام قديماً وحديثاً بذكر الفرق وتاريخ نشأتها وإحصائها حتى أن البعض منهم حاول أن يحدد الفرق الثلاثة والسبعين التي أشار إليها الحديث وقد أفرد بعض مفكري الإسلام كتباً خاصة لهذا الموضوع منهم على سبيل المثال:

الشهرستاني في كتابه الملل والنحل.

ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والنحل.

والبغدادي في كتابه الفرق بين الفرق.

الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.

الأسفراييني في كتابه التبصير في الدين.

الفخر الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.

الباقلاني في كتابه التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج.

ابن تيمية في كتابه منهاج السنة النبوية في نقد الشيعة والقدرية.

لقد حاول بعض هؤلاء ذكر اثنتين وسبعين فرقة تحقيقاً وتأويلاً لحديث الرسول ﷺ فلم يوفقوا إلى تصنيف لهذه الفرق يتفقون عليه.

والسبب أن الفرق ستظل تزيد إلى آخر الزمان ولا زلنا في هذا العصر نسمع عن تكون فرق جديدة.

كما أنهم لم يتفقوا على معنى كلمة (فرقة) هل هي الجماعة ذات المنهج الواحد والسبيل الواحد في فهم القرآن الكريم والسنة. أو هي الجماعة ذات الزعيم الواحد والمؤسس الواحد الذي جمع أتباعه على أصول اعتقادية واحدة.

بالمفهوم الأول تكون المعتزلة فرقة واحدة وبالمفهوم الثاني يمكن أن يكونوا أكثر من عشرين فرقة كفر بعضهم بعضاً.

ومن ثم نقول أن عملية التصنيف هذه غير متفق عليها وغير محددة.

ولكن الذي يمكننا تأكيده كمعنى ثابت لحديث الرسول ﷺ في الفرق هو أن السبل الضالة الخارجة على الصراط المستقيم ليست لا متناهية وليست اتجاهات فكرية مستحدثة على تاريخ البشرية.

فمن حيث كونها محدودة العدد ذكرها الله عز وجل معرفة بالألف واللام (السبل) وحدد عددها الرسول ﷺ باثنتين وسبعين.

ومن حيث كونها مطروقة من قبل فهذا واضح من قول الله (السبل) معرفة بالألف واللام ومن قول رسول الله ﷺ مخبراً إيانا عن اتباع فئات من المسلمين سنن الأمم السابقة في الابتداع والفرقة والاختلاف.

حتى يقول البعض أن في تاريخ اليهود فرقة تدعى المعتزلة قالت بنفس أو بأكثر المبادىء التي قامت عليها المعتزلة في العالم الإسلامي.

ولتفسير هذا نجد أنفسنا ملزمين باستحضار حقيقة إنسانية وهي أن العقل البشري محدود المبادىء والمسلمات والبدهيات العقلية والقوانين الفكرية المنطقية الضابطة لتفكيره ومن ثم فامكانيات الرأي البشري محدودة، وقدرات المعرفة لدى الإنسان متناهية وليست مطلقة.

وهذا من شأنه أن يجعل السبل التي يسلكها العقل البشري في حالة إذا ما حاد عن الطريق المستقيم وترك مصادر الحق (الكتاب والسنة بالمنهج الصحيح الذي كان عليه الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم جميعاً) نقول من شأنه أن يجعل هذه السبل محدودة، ومن ثم لا يستطيع العقل البشري وأجهزة الإدراك والمعرفة البشرية — في حالة ضلالها — إلا سلوك هذه السبل المحدودة، وهي هي بعينها.

ولذلك نجد رسول الله ﷺ ينبؤنا أن اليهود عندما حادوا عن الصراط المستقيم سلكوا اثنتين وسبعين طريقاً ومسلكاً فتفرقوا إلى اثنتين وسبعين فرقة.

وكذلك النصارى سلكوا نفس السبل فتفرقوا بنفس الفرق وبعددها. وكذلك فعل المسلمون، لأن الإنسان هو الإنسان لا تتغير طبيعته بتغير الزمان والمكان، وهو عندما يختار الحق فليس أمامه إلا صراط الله المستقيم فإذا انحرف عنه مؤثراً للضلال والباطل والهوى والشهوات يجد أمامه من السبل اثنين وسبعين.

بيد أن فرق المسلمين — إذا اعتبرناهم من أمة الإسلام، ولم يخرجوا من الملة — لم يغلوا في دينهم وفي اختلافهم وفي تفرقهم فلم يبعدوا عن الصراط المستقيم

بالقدر الذي بعدت به فرق اليهود والنصارى فخرجوا عن التوحيد وكفروا.

٧ ــ لماذا زادت الفرق في تاريخ الإسلام واحدة؟:

قد يتوهم البعض أن تفرق المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقة ــ بزيادة فرقة عن اليهود والنصارى ــ يعني زيادة الفرقة بينهم، مما يوحي بأن حال اليهود والنصارى كان أفضل. وهذا وهم خاطىء.

لأن هذه الفرقة الزائدة هي الميزة العظمى التي يمتاز بها تاريخ أمة سيدنا محمد ﷺ عن الأمم السابقة، بل هي المنة الكبرى والنعمة العظمى التي خص الله بها أمتنا، ألا وهي نعمة حفظ الوحي قرآناً وسنة باعتباره الوحي الأخير من الله عز وجل إلى الناس وباعتبار رسوله آخر الرسل والأنبياء وخاتمهم جميعاً، مما استتبع ضرورة وجود طائفة من أمة الإسلام ظاهرة على الحق دائماً إلى قيام الساعة، كما نص على ذلك حديث الرسول ﷺ بهذا المعنى.

وهذا يعني أن الوحي محفوظ بعناية الله عز وجل، وأن الحق سيظل معروفاً لمن يطلبه ويبتغيه وأن هناك جماعة ستتمسك به على طول الزمان منذ عهد النبوة إلى قيام الساعة وهي الفرقة الثالثة والسبعين الناجية الأمر الذي لا نجده في تاريخ اليهود ولا في تاريخ النصارى حيث جاء على اليهود اليوم الذي اندثر فيه الحق بينهم وانمحت الرسالة الصحيحة وانقرضت الفرقة التي كانت متمسكة بالصراط المستقيم أو انحرفت عنه، حتى أدركتهم سنة الله تعالى في خلقه بإرسال عيسى عليه السلام بالحق، ثم جاء على أمته اليوم الذي اندثرت فيه معالم الحق ومنهاج الحقيقة وانقرضت فرقة الحق وانتهت وأصبحت فرق النصارى كلها على ضلال وكفر وشك، حتى جاء الإسلام ناسخاً للتوراة والانجيل.

وحدث في الإسلام ما حدث في تاريخ أهل الكتاب إلا أنه ــ ولأنه آخر الرسالات ــ امتاز عنها باستمرار وجود فرقة الحق الناجية إلى قيام الساعة. ومن ثم صارت الفرق ثلاثاً وسبعين فرقة.

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الخلاف بين الإمام علي رضي الله عنه وكرم وجهه وبين معاوية رضي الله عنه وكذلك التنافس بين بني هاشم وبني أمية وكذا

العوامل القومية والاقتصادية وغيرها، كل ذلك لم يكن سوى عوامل مباشرة أو مساعدة في قيام الفرق وإنما العوامل الرئيسية هي ما ذكرنا من اختيار البعض الهوى والسعي وراء الفتنة والاختلاف حول النصوص المتشابهة حسب سنن الله الثابتة في الأمم، وكذا الحرب الفكرية والاعتقادية من الأمم السابقة واتباع أهل الزيغ لانحرافاتهم.

والسبيل الوحيد لوحدة الأمة الإسلامية وقوتها هو العودة إلى كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ بالمنهج الذي كان عليه الصحابة والتابعون والفقهاء والمحدثون وجمهور علماء المسلمين الذين تبعوهم بإحسان جيلاً بعد جيل.

نسأل الله تعالى أن يهدينا إلى الحق لما اختلفوا فيه وأن يربط قلوبنا عليه وأن يميتنا على صراطه المستقيم وأن يجعلنا من الجماعة المسلمة الناجية إنه سميع مجيب.

الباب الأول

عقيدة السلف في القضاء والقدر

نموذج لعقيدة التوحيد الخالصة في القضاء والقدر عند الراسخين في العلم من المسلمين الأوائل الذين اتبعوا ومن لم يبتدعوا، وتمسكوا بالصراط المستقيم، ووقفوا حراساً للعقيدة القرآنية الخالصة في مواجهة المنحرفين عقيدياً والمنحرفين من الزنادقة وأهل الزيغ.



المحتوى

١ ـ فصل تمهيدي:

مفهوم القضاء والقدر ومشكلة الحرية عند العرب قبل الإسلام.

٢ ـ الفصل الأول:

عقيدة القضاء والقدر عند الصحابة.

٣ ـ الفصل الثاني:

موقف التابعين من القدر والحرية الإنسانية.

٤ ـ الفصل الثالث:

موقف الفقهاء من القدر والحرية الإنسانية.

٥ ـ الفصل الرابع:

مدرسة أهل الحديث ومشكلة خلق أفعال العباد.



فَصْـل تمهيـدِي

مَفهُوم القَضَاء والقدر ومشكلة الحرّيّة عند العَربِ قبْـل الإسْـلام

نموذج لعقيدة وثنية شعبية في القضاء والقدر تقوم على اتخاذ وسائط وشفعاء من دون الله عز وجل في شكل أوثان وأصنام.



مشكلة الحرِّيَة عند العَرب قبل الإسلام

ننتقل إلى مشكلة الحرية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. وإذا كان اليونانيون أصحاب حضارة قامت على فكر وفلسفة تقدس العقل ولا تجعل فوقه شيئاً، حتى أنهم اعتبروه في أحيان كثيرة إلهاً، أو اعتبروا الاله مجرد عقل، فهو تارة قة ومثال لعالم معقول وتارة عقل محض وفكر خالص. وتارة عقل مادي منبت في الأشياء. حتى أنهم لم يستطيعوا في ظل فتنتهم الكبرى بالعقل أن يثبتوا للإنسان قيمة سواه وفي مستواه فأغفلوا الحرية الإنسانية كقيمة سامية عليا ترغب لذاتها في حياة الإنسان، ونظروا إليها على أنها دون العقل بكثير، بل أنها كانت عند بعضهم دون القيم جميعاً باعتبارها مصدراً للشر وعلة له.

هذه هي صبغة الحضارة اليونانية وسمعتها، فما هي سمة الحضارة العربية الجاهلية وسمة تفكيرها وثقافتها، وما هو موضع الحرية منها مفهوماً وقيمة؟ قد يكون من نافلة القول ذكر بداوة الحياة العربية قبل الإسلام، كما أنه من المعروف الشائع أمية هذا المجتمع المتفرق إلى قبائل، والذي تحكمه سلطة واحدة ولا تجمعه ما نعرفه اليوم باسم الدولة ومن ثم فليس للعرب في جاهليتهم فكر فلسفي أو علمي يذكر، اللهم إلا بعض الحكم والأقوال المأثورة والأمثلة الشائعة التي تخرج من أفواه عقلائهم إثر تجربة شخصية أو حدث جليل.

ولكن إذا أخذنا المفهوم العام للفلسفة، الذي يعتبرها الموقف النفسي والفكري الذي يتخذه الإنسان حيال الظواهر الطبيعية والسنن الكونية والنواميس البشرية، وما يسود مجتمع ما من تفسيرات غيبية أو علمية لهذه الظواهر، إذا أخذنا هذا المفهوم الأعم والأشمل، فإنه مما لا شك فيه أن للعرب قبل الإسلام معتقداتهم

وآراؤهم عن الألوهية والطبيعية والإنسان، والتي يمكن بمعرفتها أن نستخرج آراءهم عن الحرية من ثناياها..

ولمعرفة ذلك يتحتم علينا محاولة استخلاص ذلك من كتب التاريخ والأدب الجاهلي بالرغم من أن كل ما نعرفه تاريخياً أو دينياً عن شبه جزيرة العرب قبل الإسلام، إنما هو أخبار ضئيلة مبعثرة جاءت على ألسنة الرواة الذين كانوا يروون الجاهلية وقصصها قبيل الإسلام، والتي تناولها الكتاب المسلمون بعد ذلك على سبيل المقارنة بينها وبين الإسلام لإظهار فضله، كما يمكن اعتبار السيرة النبوية الشريفة مصدراً لذلك حيث نبين معالم الحياة الجاهلية بجميع جوانبها الاعتقادية والخلقية من خلال صراع البقاء المرير بينها وبين الدين الجديد.

ولا شك أن أصدق مرجع لذلك أيضاً هو القرآن الكريمَ الذي حدثنا عن كثير من معتقداتهم مقدماً لنا حقائق واضحة جلية عنها.

وأظن أنه من الأوفق أن نبدأ بتحديد وتعريف الجاهلية، ولقد وردت في القرآن الكريم في أربعة مواضع على أربع نواحي: اختص الأول منها بالعقيدة، حيث حددت الآية السمة والصيغة، بل الأساس الذي تقوم عليه عقائد الشرك الوثنية في الألوهية، ففرقت بوضوح بين الإسلام كعقيدة قائمة على التوحيد وبين ما سواه من العقائد والأديان والفلسفات في الألوهية والإنسان. ومن ثم فإنها تجعل العقائد والأديان والفلسفات في الألوهية اثنين لا ثالث لهما: الإسلام وما سواه، أي الجاهلية فالآية تقول ﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاساً تغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية، يقولون هل لنا من الأمر من شيء؟ قل أن الأمر كله لله﴾(١).

فالله سبحانه وتعالى يصف اعتقاد الناس لظنهم بالله غير الحق بأنه ظن جاهلي، أي أن الجاهلية هنا صفة للعقيدة التصورية في الله، أو بتعبير آخر، الآية تفرق بين التفكير الميتافيزيقي الجاهلي في الألوهية وبين العلم بحقيقة الألوهية الواردة في القرآن والقائمة على التوحيد الخالص. فتقيم التوحيد الإسلامي في مقابل

---

(١) سورة آل عمران: آية ٥٤.

الظن البشري الباطل في الله الذي تقوم عليه الأديان والفلسفات الأخرى و يسميها كلها جاهلية.

أما المنحى الثاني الذي ورد فيه لفظ الجاهلية، فهو خاص بالحكم والشريعة والقانون، حيث تتحدد العلاقة بين الناس حكاماً ومحكومين في المجتمع، أو هو خاص بالجانب السياسي في حياة الإنسان، وذلك حيث يقول الله سبحانه وتعالى لرسوله ﷺ ﴿ وإن أحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك، فإن تولوا فاعلم إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم. وإن كثيراً من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾[1].

والواضح من معنى قوله ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾ أن الآية أيضاً نوعين من الحكم أو الشريعة أو القانون الذي ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم، فالأول: هو الحكم الإسلامي القائم على ما شرع الله وأمر تنظيماً لحياة الناس والثاني: هو الحكم القائم على ما شرع غير الله وعلى ما قنن الناس وهذا يعني وجود حكم إسلامي وحكم جاهلي.

والآية الثالثة تختص بسلوك الفرد الخلقي في الأسرة والمجتمع حيث يوجهها الله سبحانه وتعالى إلى نساء النبي، الأسوة الحسنة للمؤمنات يأمرهن ألا يتبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴿ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء، إن أتقيتن فلا تخضعن بالقول، فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً، وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله. إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً﴾[2]. وهذه الآية تحدد سمات المجتمع الجاهلي، والظواهر، التي تستتبع و يستلزم وجودها، من وجود ظاهرة واحدة وهي التبرج، كما تحدد بوضوح ظواهر الحياة في المجتمع الإسلامي المقابل للأول والتبرج كما هو وارد في التفسير هو خروج النساء لضرورة أو لغير ضرورة من بيوتهن غير محتشمات، أو هو ما نسميه اليوم بالاختلاط بين الجنسين في

(١) سورة المائدة: الآيات ٤٩-٥٠.

(٢) سورة الاحزاب: الآيات ٣٢-٣٣.

كافة مجالات وميادين وأمور الحياة فالاختلاط أو التبرج ظاهرة من الظواهر الإجتماعية الرئيسية التي بها يتحدد شكل المجتمع، و يتعين نوعه، حيث هو في الواقع صورة العلاقة القائمة بين الذكر والأنثى، والتي يرجع إليها سمة المجتمع وصبغته فالآية تفرق بين نوعين من المجتمعات الأول: هو المجتمع المسلم الذي من أهم ظواهره الإجتماعية إنعزال المرأة في بيتها، وعدم خروجها إلا للضرورة على ألا تكون متبرجة، مع إقامة الصلاة وآداء الزكاة، وطاعة الله ورسوله في كل أمر.. أي أنه مجتمع منبثق في جميع جوانبه وظواهره الإجتماعية من القرآن والسنة. والثاني: هو المجتمع الجاهلي وأهم ظواهره الإجتماعية هو تبرج النساء، وهذه وحدها تستتبع وتستلزم أن يكون المجتمع كله في جميع ظواهره جاهلياً أي غير إسلامي.

والآية الأخيرة التي وردت فيها لفظة جاهلية هي ﴿إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية، حمية الجاهلية، فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وكان الله بكل شيء عليماً﴾[1] والعلاقة التي تتحدث عنها الآية خلقية إنسانية، حيث تحدد سلوك المسلم وخلقه وعلاقته بالأسرة الإنسانية قاطبة. فالمسلم يتعامل مع الناس على أنهم جميعاً من ذكر وأنثى وأن الله خلقهم شعوباً ليتعارفوا، وليس ليتنازعوا و يتفاخروا و يتغالوا على بعضهم بقومياتهم وأجناسهم وألوانهم وحسبهم وما لهم أو حتى حضارتهم وعلمهم، بل يكون الحق والعدل هو الأساس الذي يقوم عليه التعامل بينهم أما الذين كفروا ففي قلوبهم حمية الجاهلية، يقابل الشعور الإنساني الذي في قلب المؤمنين. وحمية الجاهلية هي التعصب لأي شيء سوى الحق، سواء الدين أو الفكر، أو الأسرة أو القوم أو الجنس، أو اللون، ما دام دفاعاً عن الباطل، فهو خلق جاهلي غير إسلامي، ومن ثم فالآية تشير إلى وجود شعور إنساني شامل نحو الإنسان يقوم على الحق والعدل والمساواة بين كافة البشر، و بين شعور عنصري بغيض يسميه الإسلام (حمية الجاهلية) ونسبها إليها فعندما عير أبو ذر الغفاري بلالاً بقوله له (يا ابن السوداء) قال رسول الله ﷺ لأبي ذر (إنك امرؤ فيك جاهلية)[2].

---

(١) سورة الفتح: آية ٢٦.

(٢) البخاري الصحيح ــ كتاب الإيمان.

ومن ثم يمكن القول أنه إذا كان الإسلام عقيدة وشريعة ونظاماً إجتماعياً وسلوكاً خلقياً. فإن الجاهلية أو ما سواه تشمل العقيدة والحكم والمجتمع والأخلاق. فكما توجد عقيدة إسلامية توجد أيضاً عقيدة جاهلية، وكذلك حكم إسلامي يقابله آخر جاهلي، وكذلك مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي، وخلق إسلامي وخلق جاهلي.

بيد أن المفسرين قد ذهبوا في معنى الجاهلية مذهباً آخر غير ما نشير إليه دلالات الاستعمال القرآني للفظ. حيث ذهب الطبري إلى أن المراد من (الجاهلية الأولى) الفترة بين نوح وادريس، كما أثبت رواية أخرى عن الحكم بن عيينة أنها كانت بين آدم ونوح(١).

وجاء في بلوغ الأدب عن الكلبي قوله أنها يراد بها عصر ما بين نوح وابراهيم وقيل أنها عبارة عن الفترة بين موسى وعيسى عليهما السلام وما بين عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام(٢).

ولقد ذهب جولد زيهر إلى تعريف الجاهلية بأنها ليست نفي العلم، وإنما هي ضد العلم، و يستدل على ذلك بأن الشعراء الجاهليين يستعملون الجهل بمعنى القدرة على البطش والتوحش، وهي تعنى عند المسلمين العادات الوثنية، ومن ثم يمكن القول أن تحديد الجاهلية بعصر معين من عصور التاريخ استناداً إلى قوله تعالى ﴿تبرج الجاهلية الأولى﴾ هو في الحقيقة معنى قاصر أو ناقص لأن (الجاهلية) ذكرت مرات أخرى كصفة للمعرفة الظنية بالله والحكم والمجتمع والأخلاق دون ذكر لفظة الأولى معها. وبذلك تكون معنى مطلقاً ينطبق على ما تحقق من هذه الحالات في تاريخ المجتمعات وسير الأفراد وما يتحقق الآن وما سيتحقق إلى ما شاء الله كما أن اعتبارها حالة من التوحش في الإنسان والمجتمع بحيث تكون ضد العلم أو مجرد دلالة على العادات الوثنية فقط قبل الإسلام في شبه الجزيرة يخالف المعنى الشامل التام المفهوم من دلالات استعمال القرآن والحديث لهذا المصطلح.

---

(١) تاريخ الطبري جـ ١ ص ٨٣ عن الأساطير ص ٢.

(٢) بلوغ الأرب جـ ١ ص ١٨ عن الأساطير ص ٣.

إن ما يمكن معرفته من مفهوم الجاهلية ــ حسب ورودها في الآيات ــ هي أنها سمة حضارة أو صبغة ثقافة بالمعنى الواسع الشامل لكلمة (ثقافة)، فحضارة قوم ما تشمل عقيدتهم وفكرهم كما تشمل علومهم والنظم السياسية والإجتماعية والخلقية التي تنظم حياتهم. فالآيات تثبت نوعين من الحضارة، الأولى: حضارة أو ثقافة إسلامية، تقابلها حضارة أو ثقافة جاهلية، و يتدرج تحتها كل ما هو غير إسلامي. فالجاهلية إذن تعني فكراً وأوضاعاً وحالات للفرد والمجتمع غير منبثقة من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، كما أن الإسلام هو عكس ذلك كله.

وسنحاول في اختصار استنباط مفهوم العربي قبل الإسلام عن الألوهية والطبيعية والإنسان، محاولين في النهاية استنباط مفهومه عن الحرية الإنسانية. ويمكن القول أن مفهوم العربي عن العالم والإنسان يكاد يكون مفهوماً واحداً، أي أنه لا يفرق كثيراً بين الإنسان و بين الموجودات الطبيعية في العالم، فهو يرى أن الدرجة التي بينهما طفيفة يمكن عبورها بسهولة، وذلك شأن التفكير المادي والمفهومات البعيدة والخالية من التجريد.

فهو لم يستطع أن يرقى بتفكيره إلى إدارك الروح، أو ما وراء العالم المشاهد، ومن ثم نجد أن لهم (مذهب في الجاهلية في النفوس، وآراء يتنازعون في كيفياتها: فمنهم من زعم أن النفس هي الدم لا غير، وأن الروح هو الهواء الذي في باطن جسم المرء نفسه ولذلك سموا المرأة منه نفساء لما يخرج منها من الدم) (وطائفة منهم تزعم أن النفس طائر ينبسط في جسم الإنسان، فإذا مات أو قتل لم يزل مطيفاً به مقصوراً له في صورة طائر يصرخ على قبره مستوحشاً ذلك يقول الشعراء ناكراً أصحاب الفيل):

سلط الطير والمنون عليهم ... فلهم في هذي المقابر هام

لأن هذا الطائر يسمونه (الهام) والواحدة (الهامة) وجاء الإسلام وهم على ذلك حتى قال النبي ﷺ (لا هام ولا صفر)[1].

---

(١) مروج الذهب طبعة التحرير ص ٣٩٩.

واعتبار الروح طائراً، كانت فكرة الشائعة عندهم في تفسيرهم مصدرية الحياة في الإنسان (مما كانت العرب كالمجمعة عليه (الهامة) وذلك بأنهم كانوا يقولون ليس من ميت يموت أو قتيل يقتل إلا وخرج من رأسه هامة، فإذا كان قتل ولم يؤخذ بثأره نادت الهامة على قبره اسقوني فإني صدية، وقال شاعر جاهلي):

يا عمرو ألا تذر شتمي ومنقصتي　　أضربك حتى تقول الهامة اسقوني[1]

هذا هو مفهوم الروح أو النفس في الأسطورة العربية: طائر مادي يقع في عالم الحس وتدركه الأبصار، وكذلك اعتبار النفس عند بعضهم الدم أو الهواء، يؤكد مادية العالم عندهم، مما يجعل مفهوم الإنسان أيضاً مجرد موجود طبيعي كغيره من الموجودات، ولعل مذهبهم في الطبيعة يوضح لنا مفهوم الإنسان عندهم أكثر من ذلك، ما دام الإنسان أحد مفردات الطبيعة وليس بينه وبين الأشياء الأخرى فروق جوهرية. ذلك أنه يبدو أن الفرق بين الإنسان والشجر والحجر والحيوان فرقاً عرضياً وليس جوهرياً في نظر العربي القديم، فمن الممكن في تصورهم بل أنه من الأمور التي تحدث عادة، تحول الإنسان إلى حيوان أو إلى حجر في حياته وعودته لإنسانيته مرة ثانية، أو تحوله أبداً بمعنى المسخ وذلك ما نجده شائعاً في أساطيرهم، فمن المعروف عند العرب أن الصفا والمروة كانتا رجلاً وامرأة ثم مسخا حجرين، وكذلك أساف ونائلة [2].

ويروي الدميري في كتاب الحيوان أنه أتي للنبي ﷺ بضب فأبى أن يأكله، وقال (لا أدري لعله من القرون التي مسخت).

والحديث الشريف ليس كذلك كما أورده ابن القيم الجوزية في (زاد المعاد) من هدى خير العباد (أنه سئل بعد امتناعه ﷺ عن سبب امتناعه عن أكله) أهو حرام فقال (لا ولكن تعافه نفسي) ولذلك عاد الدميري فقال (أما حديث الضب والفأر فكان ذلك قبل أن يوحي إليه ﷺ)[3]. ويوضح كتاب (أخبار مكة) ذلك بذكره أن العربي كان يرفض أكل الفأر لاعتقاده أنه إسرائيلي مسخ[4].

(١) نفس المصدر والصفحة.
(٢) الكلبي ــ الأصنام ص ٩ تحقيق أحمد زكي.
(٣) الدميري ــ حياة الحيوان عن كتاب الأساطير ص ٤٩.
(٤) الأزرقي ــ أخبار مكة ص ٦٨ ــ عن الأساطير.

ويذهب العربي في هذا أبعد من ذلك حتى أنه ليقول يتحول الإنسان إلى حيوان ثم رجوعه ثانية، فكأن الإنسانية والحيوانية حالة يمر بها الفرد ويمكن التحول منها والرجوع إليها، مما يؤكد أن العربي كان ينظر إلى الإنسان على أنه شيء من هذه الأشياء في الطبيعة، ليست له خاصيته التي تفرد ركيزه عنها، ويؤكد ذلك ما قاله المقريزي[1] أن (بوادي حضرموت بالقرب منه، على مسيرة يومين إلى نجد، قوم يقال لهم (الصيعر) يسكنون القفر في أودية، وفرقة منهم تنقلب ذئاباً ضارية أيام القحط، وإذا أراد أن يخرج أحدهم من مسلاخ الذئب إلى هيئة الإنسان وصورته، تمرغ بالأرض وإذا به يرجع بشراً سوياً)، وقال أيضاً (أنه في وادي حضرموت قبائل منها البرواجة والجلاهية والنباتية وآل أبي مالك وآل مسلم وآل ابن الربيع وآل أبي الحشرج وجميع هذه القبائل لها أحوال عجيبة منها أن الرجل منهم يمر في الهواء ليلاً من حضرموت وقد انقلب في هيئة طائر كالرخمة والحدأة حتى يبلغ أرض الهند).

وكما أن الإنسان في مفهوم العربي يتحول إلى حجر بالمسخ فإن الحجر أيضاً يمكن أن يتحول إلى إنسان، وفي ذلك يذكر صاحب كتاب (الأساطير) أن بعض القبائل إلى يومنا هذا تعتقد أن قبيلة (بني صخر) من أولاد جبل رملي يقع قريباً من مدائن صالح، وما نريد أن نخلص إليه من كل ذلك أن ماهية الإنسان وجوهره في مفهوم العربي له لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن ماهية الحيوان والحجر وإنما هي فروق عرضية وأحوال وجودية للشيء الطبيعي.

وهذا يتفق مع مذهبهم في النفس الإنسانية والروح باعتبارها مادة أو شيئاً محسوساً. وهذا كله من ناحية طبيعة الإنسان، فإذا ما حاولنا معرفة مفهوم العربي عن الأشياء الطبيعية المحيطة به والتي يتعامل معها، لوجدنا أن هذا المفهوم يساعد أيضاً على تقريب المسافة بينهما وتوحيد المفهومين.

فالعربي يعتقد في الجبال الحياة، بل أنه ليحدث الجبل قبل الافاضة في الحج ويقول (أشرق ثبير سحيا نفير)[2]. وثبير جبل كانت تشرق الشمس من ناحيته

---

(١) عن الأساطير ص ٥٠ ونسب هذا النص لكتاب الظرفة الغربية للمقريزي.

(٢) معجم البلدان لياقوت.

بل أن الجبال كانت لها تأثيراتها الخاصة، حيث أن جبل أبي قيس في اعتقادهم يزيل وجع الرأس، و يقوم جبل خور فور بتعليم السحر[1].

والعربي يعتقد بقرابته للنخل، و يعلل القزويني هذه القرابة بالتماثل الظاهر بينها وبين الإنسان (ولو قطع رأسها لهلكت، ولها غلاف كالمشيمة التي يكون الجنين فيها، والجمار الذي على رأسها لو أصابته آفة لهلكت النخلة، كهيئة مخ الإنسان إذا أصابته آفة. وروي عن صاحب الفلاحة أنه إذا لم يثمر بعض النخل، يأخذ رجلاً فأساً و يقرب منه و يقول لغيره: إني أريد قطع هذه الشجرة، لأنها لا تثمر فيقول الآخر: لا تفعل فإنها تثمر في هذه السنة فيقول الرجل: إنها لا تفعل شيئاً، و يضربها ضربتين أو ثلاثاً، فيمسك الآخر بيده و يقول: لا تفعل فإنها شجرة حسنة، واصبر عليها هذه السنة فإن لم تثمر فاصنع بها ما شئت)[2] فالشجر إذن فوق أنه ذو حياة كاملة وإحساس وشعور، فإنه يسمع و يعي، و يؤيد ذلك أيضاً أن العربي كان يجعل الشجرة رقيباً وحارساً على زوجته أثناء سفره، وذلك بأن يعمد الواحد منهم إلى غصني الشجرة و يشدهما الواحد إلى الآخر، فإذا عاد من سفره ووجدهما مشدودتين، علم أنها حفظته في عرضه. وإذا وجدهما منفصلين استدل على خيانتها[3].

وخلاصة القول أن العربي توهم في الأشياء المادية حياة وشعوراً ومعرفة كما أنه ليستطيع أن يفهم مصدر الحياة واللاماديات مجردة عن المادة، حتى أنه جعل الروح والنفس أشياء مادية ولم يستطع تصور الجن إلا في صورة حيوان.

والمجتمع العربي في الجاهلية كان يكلف أفراده تكليفاً عرفياً بأخلاق معينة نابعة من حاجات البيئة وضرورات المجتمع. فكانت للعربي مثله العليا التي يدعو إليها، ويحاول التمسك بها عبر الأجيال، وتقوم كلها على المروءة وتتمثل فيها (وقد فسرت المروءة بأنها كمال الرجولية، ومن المروءة الحلم والصبر، والعفو عند

---

(١) حياة الحيوان للدميري.

(٢) عجائب المخلوقات للقزويني ص ٢٣١ عن الأساطير.

(٣) بلوغ الأرب جـ ٢ ص ٣١٦ عن الأساطير.

المقدرة، وقرى الضيف، وإغاثة الملهوف، ونصرة الجار وحماية الضعيف[1]. فهي أساس كل فضيلة بل أنها عند العربي أكثر من ذلك (فالمروءة عند الجاهلية الدين عند المسلم. وقد ورد أن المروءة ألا تفعل سراً أمراً، وأنت تستحي أن تفعله جهراً، فهي أقصى ما يكون من أخلاق في الرجل الشجاع. وقد أقرها الإسلام في جملة ما أقره من فضائل الجاهلية مورد: الدين المروءة ولا دين إلا بمروءة)[2].

فالعرب يمتدحون بالفضائل: و يتفاخرون بها، وأخطرها في حياتهم الكرم والشجاعة والوفاء، ولهم في كل ذلك مثال يضرب في كل فضيلة، فيقولون (أوفى من السموئل وأكرم من حاتم الطائي) وهكذا.

. وأساس الفضيلة عند العربي على ما يبدو من أشعارهم أساس اجتماعي، ولي أساساً فلسفياً، أو عقيدياً دينياً، فالوثنية التي كانوا عليها لم تكن تقوم لهم أية ثمار خلقية وإنما هي على ما يبدو طبيعة الحياة في الصحراء بدون وجود سلطة تحفظ على الناس أمنهم وأموالهم وحياتهم اقتضت من الناس صفات معينة وسلوكاً خاصاً، يحفظ عليهم حياتهم و يوفر لهم الأمن والطمأنينة ولذلك فإننا نجد التزام العربي بالمروءة وما تستتبعها من فضائل أو محاولة التزامه ذلك، إنما هو درء لذم الناس ومجلبة أو حب في مديحهم. فدوافعه للفضيلة دوافع اجتماعية نفسية وليست دينية أو عقيدية. وقد تكرر ذلك في سفرهم نروي منه على سبيل المثال قول حاتم الطائي:

لقد كنت أختار القرى طاوي الحشا ... محافظة من أن يقال لئيم

وقوله أيضاً:

أيا ابنة عبدالله وابنة مالك ... و يا ابنة البردين والفرس الورد
إذا ما صنعت الزاد فالتمسي له ... أكيلاً فإني لست آكله وحدي
أما طارقاً أو جار بيت فإنني ... أخاف مذمات الأمور من بعدي[3]

---

(١)و(٢) تاريخ العرب قبل الإسلام. مطبعة المجمع العلمي بالعراق سنة ١٩٥٧. جـ ٦ ص ٣٢٦ عن كتاب فلسفة الأخلاق في الإسلام.

(٣) محمد يوسف موسى ـ فلسفة الأخلاق في الإسلام ص ١٥.

وبقول قطبة بن محصن الملقب بالحادرة:

أنـا مـعـف فلا نريب حليفنا ونـكـف شح نفوسنا في الطمع
ونفي بآمن مالنا أحسابنا ونجر في الهيجا الرماح وتدعي

كما نذكر أيضاً قول علقمة بن عبدة وهو من فحول شعراء الجاهلية:

والحمد لا يشترى ألا له ثمن مما يظن به الأقوام معلوم
والجود نافية للمال مهلكة والبخل باق لأهليه ومذموم (١)

ونجد ذلك كثيراً في أشعارهم وأخبارهم ومآثرهم ومنه أيضاً حب التفاخر والتكاثر بالانساب والأحساب والأموال والجاه والقوة والسلطان وكريم الخصال.

ومن ثم فإنه قد يكون من المناسب حيال فلسفتهم الخلقية هذه أن نسأل: هل أن العربي يعتقد بمسئولية الإنسان ومسئوليته كاملة عن أفعاله حتى يستحق عليها الذم أو المدح؟ أو هل كان العربي بذلك يعتقد في حرية الإنسان؟ إن الخلق العربي وفهم العربي لأساس الأخلاق يتضح لنا في قصيدة لعبد قيس بن خفاف حيث يقول ناصحاً ابنه:

(والضيف أكرمه فإن مبيته حق ولا تك لعنة للنزل
واعلم بأن الضيف مخبر أهله بمبيت ليلته وإن لم يسأل
واترك محل السوء لا تحلل له وإذا غيابك منزل فتحول
وإذا أهممت بأمر شر فاتئد وإذا هممت بأمر خير فافعل
وإذا تشاجر في فؤادك مرة أمران فاعمد للأعف الأجل) (٢)

وفي هذه الأبيات دليل واضح على قول الشاعر بالاختيار عند الإنسان الذي يسجله بالهم والتردد بين الشر والخير، وتشاجر الأمران في قلبه وباطنه قبل العزم على أحدهما ويشير كذلك إلى الدافع إلى الفضيلة عند فاعليها عندهم وهو الخوف من الذم وطلب المديح.

---

(١) د. محمد يوسف موسى ـــ فلسفة الأخلاق في الإسلام ص ١٦.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

ولكن هل يمكن اعتبار هذا القول دليلاً على اعتقاد العربي في الحرية الإنسانية والإرادة المختارة؟ وهل وجود المثل الأعلى الاخلاقي في حياة العرب، وقول بعض شعرائهم أو خطبائهم بعض الأبيات أو العبارات التي تصف الإنسان بالحرية والاختيار هل يدعو ذلك للقول بأن العرب كانوا يعتقدون بالحرية الإنسانية؟ إن مسألة الجبر والاختيار أو الحرية الإنسانية في حياة مجتمع ما وثيقة الصلة بمعتقدات هذا المجتمع في الألوهية والطبيعة والإنسان، حيث نتلمس من هذه المعتقدات عناصر الضرورة والإمكان لنصل إلى حقيقة موقف الإنسان في الكون، فيتضح لنا عقيدتهم في الحرية الإنسانية. أما أن نقول أن سكان شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كانوا يعتقدون في حرية الإنسان واختياره لأن شاعراً صرح بذلك أو حكيماً قال كذلك، فإن ذلك ليس بالدليل على عقيدة العرب جميعاً ومذهبهم حيال المشكلة التي نحن بصددها. و يتضح لنا ذلك إذا ذكرنا أن في كل مجتمع وكل أمة ما يمكن تسميته آراء وأفكار ومعتقدات العامة السائدة بينهم، كما أن فيهم الخاصة الذين يعرفون و يعتقدون فيما لا يعتقد فيه العامة. ومن ذلك وجود طائفة الحنفاء الذين كانوا يوحدون الله سبحانه وتعالى على دين ابراهيم ولهم أقوال مأثورة في ذلك. وهم كانوا على خلاف معتقدات نفوسهم ودينهم.

ومن ذلك ما رجحه الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه (فسلفة الأخلاق في الإسلام)[1] أنه من العرب من عرف وثاقة الصلة بين العلم والفضيلة تلك النظرية الديمقراطية، و يستدل على ذلك بقول زهير بن أبي سلمى:

ومن يعرف لا يذمم ومن يغض قلبه ‌ ‌ ‌ ‌ إلى مطمئن البر لم يتجمجم

فالمسألة هنا أيضاً ليست تعبيراً عن عقيدة العرب في الفضيلة وصلتها بمعرفة الشر أو الخير، بقدر ما هي تعبير عن رأي شخصي وخاص للشاعر. ولذلك فمناقشة مفهوم الاختيار والحرية المتضمن في هذا البيت إنما هو مناقشة لرأي أو عقيدة زهير بن أبي سلمى وليس للعرب كأمة ولذلك فإننا نرى أنه يتحتم علينا قبل مناقشة موقف العرب من الحرية الإنسانية وحقيقة حياتهم منها أن نخرج على مفهومهم عن

---

(١) د. محمد يوسف موسى ــ فلسفة الأخلاق في الإسلام ص ٧.

الألوهية ومعتقداتهم الدينية حتى تستكمل العناصر والمقومات التي تؤدي بنا إلى النتائج الصحيحة في البحث.

والحقيقة التي يجب ألا نغفلها عند استعراض عقيدة العرب قبل البعثة المحمدية هي أن الناس كلهم مفطورون على الإيمان بالله، وذلك قد مر بنا تفصيلاً في القسم الأول عن فطرة الله التي فطر الناس عليها.

فبالرجوع إلى القرآن الكريم وما صوره ووضحه لنا عن عقيدة العرب حيث يزول هذا الإبهام والغموض الذي يكتنف عقيدتهم المستوحاة من أخبارهم بالله، ففي القرآن الكريم العديد من الآيات التي تثبت إيمان أهل مكة والعرب بالله ويعطي معنى محدداً لما نسب إليهم من الكفر به والشرك فهم بكفرهم لم يكونوا يعرفوا أو يقصدوا إنكار وجوده البتة، وإنما هو الإيمان به مع نسبة ما لا يليق به سبحانه ظانين به بذلك ظن الجاهلية، ومن ذلك أمر الله لرسوله أن يسألهم ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض؟ أم من يملك السمع والأبصار؟ ومن يخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي، ومن يدبر الأمر؟ فسيقولون: الله﴾[1].

ويقول أيضاً ﴿قل: من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون؟ فسيقولون: الله﴾[2]. وكذلك ﴿ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها؟ ليقولن الله، قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون﴾[3]. ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض؟ ليقولن الله﴾[4]. وهذا السؤال أيضاً يجيبون عليه ﴿لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون؟ سيقولون: لله، قل: أفلا تذكرون؟ قل: من رب السموات السبع ورب العرش العظيم؟ سيقولون: لله. قل أفلا تتقون. قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون؟ سيقولون: لله قل فإني تسحرون؟﴾[5]. وغير ذلك من هذه الآيات التي تثبت لهم الاقرار بالله خالقاً ومالكاً ورباً وقادراً على كل شيء وعلة كل حدث وكل فعل في الكون. فماذا كان كفرهم إذن وفيم كان

---

(١) سورة يونس: آية ٣١.
(٢) سورة المؤمنون: آية ٨٨.
(٣) سورة العنكبوت: آية ٦٣.
(٤) سورة لقمان: آية ٢٥.
(٥) سورة المؤمنون: آية ٨٨

جهاد الرسول الأمين؟ ولمعرفة ذلك يتحتم علينا أن نعود إلى حياتهم ومعتقداتهم كما وصفها المؤرخون.

يذكر الدكتور محمد عبد المعيد خان في كتابه (الأساطير العربية قبل الإسلام) أن الوثنية بدأت بتعليل العربي لما يحيط به من ظواهر طبيعية وأحداث جبرية بعلل أصلها الوهم، وليس لها صلة بالواقع. ثم تصور الوهم إلى العرافة (ذلك أن العرافة تطور من تطور أوهام العرب بدأت من الطيرة والتفاؤل والتشاؤم الذي كان سائداً عندهم)[1] ولكن العرافة تطورت أيضاً وأخذت تعليلاتها صوراً مادية واقعية، فقربت من شكل العلم وأصبحت الفيافة: فيافة الأثر وفيافة البشر حيث تستنبط النتائج من المحسوسات والملموسات بناء على تجارب سابقة، ونبغ العرب في ذلك حتى أن عالم الفيافة يعرف إن كان الأثر امرأة أو رجل، وهذا يتفق مع عقلية العربي ذات الصبغة المادية العارية من التخيل والتجريد. ومن ثم أخذت الأوهام عندهم شكل الفيافة ولم تأخذ شكل الكهانة، لأن الأخيرة تقوم على التعليلات الغيبية القائمة على الإيمان بالعوالم الروحية القائمة على الإيمان بالعوالم الروحية.

هذه العقلية المنظورة مع الوهم أدت بالعربي إلى أن يضع تعليلات وتفسيرات مادية أيضاً لما حوله من الظواهر الكونية والطبيعية والاجتماعية والأحداث التي تعترض حياة الأفراد. فثبات الصحراء والسماء وما فيها من نجوم وكواكب، توالي الليل والنهار والأيام والسنين على وتيرة واحدة، وعدم التغير الملحوظ في كل ذلك جعله يعتقد بأزلية الكون بعد اعتقاده في ماديته، فنسب كل ما يحدث له إلى الزمان، وتبادل الليل والنهار، وسمى ذلك (الدهر) وفي ذلك يقول شاعرهم:

لقد طوفت في الآفاق حتى ... بليت وقد أنى لو أبيد
وأفناني ولا يفني نهار ... وليل كلما يمضي يعود
وشهر مستهل بعد شهر ... وحول بعده حول جديد
ومفقود عزيز الفقد تأتي ... منيته ومأمول وليد[2]

---

(١) الأساطير العربية ص ١٩.
(٢) ديوان الحماسة جـ ١ ص ٤٢٤ ــ محمد علي بمصر ــ عن الأساطير.

هذه هي عقيدة الدهرية وأشهرهم قبيلة قريش حيث أخبر القرآن الكريم عن قولهم بقوله ﴿ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر﴾ [١] وفي ذلك يقول عمرو بن قميئة:

رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى ... فما بال من يرمي وليس برام
فلو أن ما أرمي بنبل رميتها ... ولكنما أرمي بغير سهام
وأفنى ولا أفنى من الدهر ليلة ... وما يغن ما أفنيت سلك عظامي

ويتمثل الدهر عند العرب في صنم يسمونه (عوض)، حتى ليصبح معنى الدهر [٢] عندهم ومفهومه القدر وفي ذلك يقول شاعرهم:

ولولا نبل عوض في ... خظباي وأوصالي
لطاعنت صدور الخيل ... طعناً ليس بالالي [٣]

وقال أيضاً:

حلفت بمائرات حول عوض ... وأنصاب تركن لدى السعير [٤].

ومعنى ذلك أن الدهر كان إلهاً معبوداً في تمثال عوض عند العرب. ولكن يجب أن نلاحظ أن العرب لم ينسبوا إلى عوض أو الدهر خلق السموات والأرض، وملك كل شيء، وكذلك خلق الإنسان. بل إن ألوهية الدهر المتمثلة في تمثال عوض كما هو واضح من شعرهم أنه الصلة للأحداث الجبرية التي تصيب الإنسان ولا يستطيع لها دفعاً وأن العرب بعقليتهم لم يستطيعوا، كما هي عادتهم إلا أن يتمثلوا هذا المعنى المجرد في تمثال مادي، فصنعوا تمثال عوض. وهذا واضح من تصوير الآية لعقيدتهم في الدهر فهم لم يقولوا إن الدهر أحياهم وأماتهم ولكن الدهر هو الذي أدى بحوادثه التي يجبرها عليهم جبراً من مرض وشيخوخة ومصائب ونكبات وكر الأيام التي تقرب الأجل أدى بذلك كله إلى هلاكهم ولذلك قالوا (نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) وليس هذا هو مجال مناقشة عقيدتهم من حيث الجبر والاختيار لذلك سيأتي بعد ـ أما ما نورد ذكره هو أن الدهريين كانوا

---

(١) سورة الجاثية: آية ٢٤.
(٢) الأدب الجاهلي ص ٢٢٥ عن الأساطير.
(٣) ديوان الحماسة جـ ١ ص ٢٢٤ ـ عن الأساطير.
(٤) الأساطير: آية ٣٣.

منكرين للبعث ناسبين أفعال القدر والأفعال الجبرية التي تحدث لهم للدهر مشتملاً في تمثال مادي. وذلك مع إيمانهم بالله فاعل كل شيء.. وقد يكون في ذلك تناقض ظاهري ولين الأمر غير ذلك.. كما سيأتي بعد.

وليس هذا مقصوراً على الدهر أو عوض فقط عندهم، بل أن عبادتهم لجميع الأوثان والأصنام والأنصاب والأشياء المادية كانت كذلك. ذلك أن العرب كما يقول صاحب كتاب أديان العرب أنهم عبدوا الشمس والقمر وآلات الحرب وأنواع الحيوانات والأحجار والظفر والناب والمخلب والريش والعظم والشجر، ثم يسفر لنا أساس عبادتهم لهذه الأشياء أنه اعتقادهم في كمون قوة مؤثرة فيها تجلب لهم النفع أو الضر(١)، وهو اعتقاد متطور من التفاؤل والتشاؤم بالأشياء ولذلك فإنهم قدموا القرابين لها واتخذوا منها تميمة تحميهم من أذى الأشياء والأيام وذلك مثل الأقذار وعظام الموتى على الرجل إذا خافوا عليه الجنون. كما كانوا يتحصنون من الوباء أو الجن قبل الدخول إلى قرية أو مكان ما يخشى منه، ذلك بأن يقف الواحد على باب المكان أو القرية، وينهق نهيق الحمار ويعلق عليه كعب أرنب (٢).

كما كانوا يعلقون على الصبي سن ثعلب حماية له من الحسد والخطف(٣)، ويعالجون اللديغ بتعليق الحلي والجلاجل عليه(٤). ومن مظاهر عبادة الشمس عندهم والتي ما زال لها بقايا عند العوام حتى الآن قذف الصبي لسنته في مواجهتها وقولها لها (يا شمس أبدليني خيراً منها)(٥)، ومع أنها تمت إلى أسطورة بالية قديمة ما زالت تعيش بيننا حتى الآن.

نخلص من ذلك أن العبادة عندهم لغير الله، تعني دفع الضرر ومحاولة جلب النفع بأشياء وأفعال تقوم على علل لا تخضع لقانون العلية الطبيعي المحكوم بالعقل والتجربة، وإنما هي قائمة على معتقدات ناتجة من أوهامهم مما يذكرنا بعبادة

---

(١) محمد نعمان الجارم ـ أديان العرب ص ١٢٢. ط. السعادة بمصر.
(٢) بلوغ الأرب جـ ٢ ص ٣١٥.
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٢٥.
(٤) المرجع السابق ص ٣١٤ جـ ٢.
(٥) نفس المرجع ص ٣١٨.

الطمطم في المجتمعات البدائية. وإن كان الأمر يختلف عن عقيدة الطمطم حيث أن العرب لم يقصدوا من عبادتهم الأشياء المادية أو الحية أو الكواكب سوى ما يمكن تسميته بالتبرك، درءاً للضرر ومجلبة للنفع. وهذا ما يصل إليه صاحب كتاب (الأساطير) بقوله:

(كانت العرب تقدس الحيوان وتعبده، كما يقدسه و يعبده أهل الطمطم، لكن غرضهم في تقديس الحيوان وعبادته تختلف عما يقصد أهل الطمطم، إذ كان أهل الطمطم يرمون بعبادة الحيوان إجلال الأ بـاء وإكرامهم، فكانوا مدينين للطمطم بحياتهم ومماتهم، لكن العرب لم تعتقد أن حياتهم هبة من هبات إله حيواني. ولا رأوا صلة رحم بينهم وبين الحيوان الطمطمي. كما هي عقيدة المتوحشين. بل كان العربي يقدس الحيوان و يعبده لتحصل له البركة، وشكراً لاستفادته منه، على مجرى عادة الرعاة جميعاً)(١). وذلك يتمشى مع نظرية برودكيوس في منشأ الدين، حيث يعتبر أن بداية الدين تمثلت في عبادة الأصنام الطبيعية، كالنيل في مصر، وتماثيل الناس الذين خدموا البشرية، ومنها عبادة الشمس والقمر والنجوم والمطر والنور، باعتبارها آلهة الخير، كما إنه قدم القرابين والذبائح اتقاء لغضب آلهة الشر أيضاً والتي تمثلت عنده في الرعد والبرق والنار والظلام. و بذلك يكون منشأ الدين حسب نظريته وليد اللذة والألم عند الإنسان. إذا أخذنا قوله ذلك بتحفظ بالنسبة لتعبيره (منشأ الدين) واعتبرناها نظرية منشأ الوثنية، وتحول عقيدة قوم موحدين في مجتمع ما بطول العهد و بعد الزمان بينهم و بين رسولهم وكتابهم كما يخبرنا القرآن، إذا أخذنا نظريته على هذا المعنى لكان لنا في هذا تفسير واضح لتطور عقيدة التوحيد التي تركها العرب ابراهيم واسماعيل عليهما السلام ولما آلت إليه من وثنية. ولذلك فرغم وثنيتهم نجد (فيهم على ذلك بقايا من عهد ابراهيم واسماعيل يتمسكون بها. من تنظيم للبيت والطواف به والحج والعمرة والوقوف على عرفه والمزدلفة واهداء البدن والإهلال بالحج والعمرة، مع إدخالهم فيه ما ليس منه. وكاد أولاد معد على بقية من دين اسماعيل عليه السلام، وكانت ربيعة ومضر على بقية من دنيه)(٢).

---

(١) الأساطير العربية ص ٨٣.

(٢) الكلبي — الأصنام ص ١٣.

فوثنية العرب إذن انحدار من دين ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وتحريف له. وهذا ما يقرره الأزرقي في كتابه (أخبار مكة) حيث يقول (إن أول ما كانت عبادة الحجارة في بني اسماعيل أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم إلا احتمل معه حجارة الحرم تعظيماً للحرم وصبابة بمكة والكعبة، حتى سلخ ذلك بهم إلى أن كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة، وأعجبهم من حجارة الحرم خاصة حتى خلفت الخلوف ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا الوثنية بدين ابراهيم واسماعيل وصاروا إلى ما كانت الأمم من قبلهم من الضلالات)[1].

فإذا كان العربي في بداية عهده بعبادة الأحجار بدأ بأحجار مكة والبيت تبركاً بها وحباً وصبابة فإنه وصل في نهاية عهده الجاهلي بوثنيته إلى مدى بعيد، حيث عبد الحجر لمجرد استحسانه إياه، وفي ذلك يقول الكلبي [2] (واستهترت العرب في عبادة الأصنام، فمنهم من اتخذ بيته ومنهم من اتخذ صنماً، ومن لم يقدر عليه ولا على بناء بيت نصب حجراً أمام الحرم وأمام غيره مما استحسنه ثم طاف به لطوافه بالبيت، وسموها الأنصاب. فإذا كانت تماثيل دعوها الأصنام والأوثان وسموا طوافهم الدوار فكان الرجل إذا سافر فنزل منزلاً أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها، فاتخذه رباً وجعل ثلاث لقدره، وإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلاً آخر فعل مثل ذلك) ويؤكد ذلك مروان الألوسي في بلوغ الأرب عن أبي عثمان الهندي (كنا في الجاهلية نعبد حجراً فسمعنا منادياً ينادي يا أهل الرجال إن ربكم هلك فالتمسوا رباً، قال فخرجنا على كل صعب وذلول فبينا نحن كذلك نطلبه إذا نحن بمناد ينادي أنا قد وجدنا ربكم أو شبهه، وإذا حجر فنحرنا عليه الجزور)[3].

ويحق لنا الآن أن نتساءل: كيف يثبت القرآن الكريم للعرب إيمانهم بالله خالقاً ورازقاً ومالكاً لكل شيء مع إيمانهم وعبادتهم لهذه الأوثان. كما ينقل ذلك لنا التاريخ والقرآن الكريم ذاته؟.

---

(١) الأزرقي ــ أخبار مكة ص ٦٦ عن كتاب الأساطير.

(٢) الكلبي ــ الأصنام ص ٣٣.

(٣) الألوسي ــ بلوغ الأرب جزء ٢ ص ٢١١ عن الأساطير.

إن القرآن الكريم يقدم لنا الإجابة على هذا السؤال، و يزيل هذا الغموض والإبهام، أو التناقض الظاهر بين الفكرتين أو الحقيقتين الثابتتين عن عقيدة العرب، و يؤيد القرآن الكريم في ذلك ما وصل إلينا من تفسيرات وتعليلات عبادة العرب للأصنام.

فذلك ما يثبته القرآن حين يقول﴿ إنا أنزلنا الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين، ألا لله الدين الخالص، والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى. إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون، إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار﴾ (١). فالآية توضح أن العرب لاتخاذهم من دون الله أولياء، إنما يعبدون هؤلاء الأولياء من دونه، ثم يقولون تبريراً لتلك العبادة لما سوى الله، مع الإقرار لله بالألوهية والربوبية ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ والله سبحانه لا يقبل من الإنسان إلا أن يكون الدين خالصاً له وحده والعبادة خالصة له وحده كذلك وهذا هو كفرهم وشركهم حيث يقول في نهاية الآية ﴿إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار﴾. فالعربي لم يتخذ الأصنام وغيرها آلهة، بمعنى أنها خالقة للسماء والأرض كما أنه لا يدين لها بحياته، كما مر بنا.. بل أن الأصنام موجودات يتبرك بها و يتقرب بها إلى الله و يتزلف، فهو يتخذها شفعاء عند الله طلباً لرحمته ودفعاً لعذابه. مع إرجاعه كل شيء لله سبحانه كما تثبت ذلك الآيات القرآنية، ولكنه يتوهم أن رحمته أو عذابه ونفعه أو ضره إنما يتنزل على الناس عن طريق وسائط إذا أرادت أن تضر استجلبت ضر الله وإذا أرادت أن تنفع نزلت بها رحمة الله، فطلب منها الخير ودعاها لدفع الضر، وتلك هي عبادة العربي للأوثان عامة.

فالعرب عظموا بذلك كل شيء وتوسلوا به إلى الله، وما كان توسلهم له إلا اعتقاد في وجود حظوة وقربة للمعبود عند الله. لأنهم اعتقدوا أن فيه خيراً بطريقة مبهمة غامضة لا تخضع لقانون العلية الطبيعي.

وسنرى باستعراض آلهة العرب أن العربي كان يدعو الله على أحد الآلهة، إذا لم ينل منه بغيته. فهو يسبه و يلعنه و يقذفه بالحجارة.. وذلك دليل على أنهم ما كانوا يعبدونهم إلا شفاعة ولكي يقربوهم إلى الله زلفى. و بذلك يزول التنافس

---

(١) سورة الزمر ــ آية ٣.

الظاهر و يتضح ما جاء في القرآن الكريم عن عقيدتهم و يتفق مع ما تناقلته كتب تاريخ الجاهلية.

وفي الأنصاب ورد في كتاب الأصنام للكلبي أنه كان للعرب نصب يسمى (سعد) وكانوا يرجون منه الحظ والسعادة، فجاء عربي فربط إليه أبله فنفرت منه، فتناول حجراً ورماه وقال له (لا بارك الله فيك من إله أنفرت على أبلى)، ثم خرج يطلبها حتى جمعها وانصرف يقول:

أتينا سعداً ليجمع شملنا فشتتنا سعد فلا نحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوقه من الأرض لا يدعى لغي ولا رشد

كما كان لهم بيت (ذو الخلصة) وكانوا يستقسمون عنه و يطوفون به، واستقسم عنده امرؤ القيس طلباً لثأر أبيه، فخرج له ما يكره، فسب الصنم ورماه بحجر وأنشد يقول:

لو كنت ياذا الخلص الموتورا مثلي وكان شيخك المقبورا
لم تنه عن قتل العداة زورا

كما كانت لهم (ذات أنواط) وهي شجرة عظيمة يعكفون عليها يوماً و يعلقون عليها أسلحتهم راجين منها البركة للسلاح ولعله للتوفيق في القتال أيضاً، وكذلك كانت لهم صخرات مشرفات (بربع عمر بن الخطاب بمكة) يطلقون عليها (الحتمة) أو (الحطيم) وكانوا يتحالفون عندها ويتحطمون ــ أي يذهب المظلوم ويحلف ويدعو على الظالم لتعجل عقوبته ــ.

و يتضح تخصص الآلهة عندهم في الشفاعة إلى الله طلباً للنفع والخير المرجو، إذا علمنا أن (العربي) عندهم امرأة حسناء من بنات الآله، والنفع المرجو منها هو زواج البنات العوانس قال الألوسي في ذلك (كانت المرأة من العرب إذ عسر عليها خاطب النكاح نثرت جانباً من شعرها وكحلت عينيها مخالفة للشعر المنثور، وحجلت على إحدى رجليها و يكون ذلك ليلاً وتقول: يا نكاح أبغي النكاح قبل الصباح)[1] وذلك ليسهل أمرها وتتزوج في اعتقادهم.

(١) الألوسي ــ بلوغ الأرب جـ ٢ ص ٣٣٠.

كما نجد من الأصنام المعبودة أيضاً كبير الآلهة عندهم، وهو (هبل) الذي هو الاله (بعل) عند بني اسرائيل. بعد أن دخلت الهاء أداة التعريف في اللغة العبرية عليه فأصبح (هبعل) ثم خفف فصار (هبل) وهو عند أهل العبرية إله الخصوبة والنماء والغنى والجاه وصار كذلك كبير الآلهة عند العرب وما يتشفعون به إلى الله لطلب النصر والغنى والجاه[1].

ثم (اللات) وهي عندهم بنات الاله أو من الملائكة، وكان العرب بنص القرآن الكريم يعتبرون الملائكة إناث وبنات الله، فكذبهم الله وسفههم في ذلك. أما (مناة) فيبدو ـــ حسب ما سيأتي، فيها من النص القرآني ـــ أنها أيضاً عندهم ابنة الاله ومن الملائكة وهو الثابت تاريخياً. وهي عندهم تمثل القدر والموت وذلك واضح من معنى الاسم.

فاشتقاق الاسم لغوياً كما يكشف عنه المصباح المنير يعني من معاينة مننت الشيء مناً أي ـــ قطعته فهو ممنون ـــ، والمنون المنية كأنها اسم فاعل من المن وهو القطع لأنها تقطع الأعمار، والمنون: الدهر. ومن مختار الصحاح اشتقاقها من مني له أي قدر والجمع المنايا أي الأقدار ومن مفردات القرآن: المنى التقدير فقال مني لك الماني أي قدر لك المقدر، وقال صاحب لسان المعاني (حتى يبين ما منى لك الماني أي قدر لك المقدر) وهذا اتفاق مع صاحب مفردات القرآن أنه مني بمعنى قدر.

ومن ذلك كله نخلص أن المراد بمناة عند اللغويين هو القدر وتكون عبادة العرب لمناة يعني إيمانهم التام بالقدر، وتسليمهم له، وخوفهم منه، حتى أنهم اعتبروا القدر الذي هو في الحقيقة من فعل الله أمنا هو من اختصاص الملاك مناة التي ادعو أنها ابنته. فالمعنى المتمثل في مناة هو القدر، أو الزمان وما يجريه على الإنسان من أحداث قاهرة. أو شبيه بالوثن عوض عند قبيلة بكر بن وائل. ولقد مر بنا أن العرب كانوا يرجعون ما يحدث لهم من أحداث طبيعية متمشية مع البشرية ـــ مثل الولادة والنمو والمرض والشيخوخة أو الأحداث الفجائية التي تصيب المرء بالأذى كالنكبات والقحط وفقد الأعزاء والموت وجميع الأحداث المؤلمة إلى فعل الأيام وكر الشهور والأعوام والزمان أو الدهر.

---

(١) الأساطير ـــ ص ١١٤.

وكأن العرب كعادتهم قد جسدوا الجبر الواقع على الإنسان في الكون أو الجانب الجبري من حياة الإنسان والذي يكون الإنسان فيه مفعولاً وليس فاعلاً في تمثال عوض الذي يمثل الدهر، ومناة التي تمثل القدر عند القرشيين. واعتبروا هذا وذلك من الوسائط والشفعاء عند الله لدفع المضر وجلب المنفعة.

وقصارى القول أن العربي لم يعبد الوثن أو النصب على أنه الله، بل على أنه وسيط إليه وهذا ما ذهب إليه الدكتور محمد عبد المعيد خان في كتابة الأساطير العربية قبل الإسلام حيث يقول (إن الأساطير التي نسجها حول النصب تدل صراحة على أنه لم يعبد الوثن معتقداً أنه خالقه أو خالق الكائنات، لأنه تارة يستقسم عند الوثن، وتارة أخرى يسبه و يشتمه ومرة ثالثة يأكله، وقت المجاعة، ومن ذلك إلى أنه لم يرد في الأخبار الجاهلية أن أمثال حاتم الطائي والسمؤل أو سدنة البيت مثل عمرو بن لحي وقصي بن كلاب، ونحوهم ارتفعوا إلى درجة الآلهة عند العرب كما أصبحت السدنة والملوك فيما بعد عند الأمم القدماء. وقد يكون ذلك من أصل أن العرب لم يسجدوا أمام النصب مثل الوثنيين الآخرين بل اقتصروا على الطواف حوله)[(١)].

ومن ثم فالعرب طافوا بالأصنام والأنصاب وتشفعوا بها لله وتزلفوا وتلك كانت عبادتهم لها. ولا نملك هنا مجال مناقشة الشفاعة تلك التي يدين بها العرب اللهم إلا من حيث صلتها بموقف الإنسان الوجودي وتأثيرها على حريته، ومن هذه العقيدة في الله والتصور الجاهلي للألوهية يمكن استخلاص أساسين يرتكز عليهما تصورهم للإنسان وحريته فالمتأمل في تصور الإنسان عند العرب يجد أنهم جعلوا الله سبحانه وتعالى شبيهاً بالمخلوقات، ــ وهذا ما تتضمنه بحق عقيدة الشفاعة أو الوساطة ــ فوق أنهم صرحوا بذلك أيضاً.

فمن المعلوم أن تمام التوحيد لله هو إفراده بذاته وصفاته وتنزيهه عن التشبيه والتمثيل بخلقه. أما القول بوجود الوسطاء أو الشفعاء سواء أكانوا من البشر أو الملائكة أو أي مخلوق آخر، فإنه يعني فلسفياً وجود ضرورة على الله من سواه، ومغزى توحيد الله هو نفي كل ضرورة عن ذاته وصفاته وأفعاله. كما أنهم صرحوا

---

(١) الأساطير ــ ص ٧٤.

بأن له البنات ـــ سبحانه ـــ كما جعلوا له صاحبة كما قال عمرو بن لحي (أن ربكم يصيف باللات لبرد الطائف)[1].

ومن ثم صار كل نصب أو صنم أو وثن شريكاً لله في فعله في تصور العربي ـــ وإن لم يكن شريكاً له في خلقه أو ملكه فانتفت الحرية عن الفعل الالهي، وصارت المشيئة ـــ حسب عقيدتهم ـــ مقيدة بمشيئة الشركاء وليست مطلقة، كما ينبغي الاعتقاد فتوهم العربي أن رحمة الله وعذابه أو نفعه وضره لا يتنزل على الناس إلا بهذه الوسائط التي تستجلب الضر أو النفع من الله على الناس حين تشاء الوسائط أو هؤلاء الشفعاء. مما جعله يتوجه إليها بالطلب والدعاء دون التوجه إلى الله. ولذلك كانت آلهة العرب التي يشفعون بها قائمة في نظامها على ما يشبه التخصص في تأدية المنافع المرجوة ودرء المضار التي يخشى المرء منها على نفسه وأهله وماله. فالعانس تتوجه ـــ كما مر بنا ـــ إلى العزى لطلب الزواج وليس لغيرها ويستقسم الناس عند ذي الخلص. ويرجون السعادة عند النصب سعد ـــ وعند مناة يطلبون درء الضرر ودفع ما تخبئه لهم الأيام من فواجع.

وهذا التصور والمفهوم للإله عند العرب كان له تأثيره الكبير والأساسي على وضع الإنسان الوجودي وحريته. ذلك أن مفهوم وجود الإله يتضمن بالضرورة وجود موجود أعلى من الإنسان هو الإله. فإذا كان الإله عندهم يخضع بمشيئته وإرادته للمادة أو للمخلوقات التي هي من خلقه ودونه في المرتبة والدرجة الوجودية، فإن ذلك يعني بالتالي أن الإنسان الذي هو أقل منه مرتبة وجودية أكثر خضوعاً لذلك.

وإذا كنا قد وجدنا القرآن الكريم يؤسس الحرية الإنسانية على وحدانية الله سبحانه وتعالى، وحقيقة الخلافة، التي صار بها عبد الله من ناحية ومسيطراً ومهيمناً على ما دونه من الكائنات الأرضية المسخرة له، وإعطاء الحرية كوسيلة في تحقيق هذه السعادة، فإن الأمر بالنسبة للإنسان في مفهوم العربي الجاهلي يختلف كل الاختلاف.

---

(١) الأزرقي ـــ أخبار مكة ص ٧٤ من كتاب الأساطير.

فالعربي بعقيدة الشفاعة هذه علاوة على ما ظنه في الله بغير الحق قد ضيع على الإنسان بذلك مكانته الرفيعة الفريدة التي يقف بها على قمة الكون المخلوق مهيمناً ومسيطراً بالخلافة على ماسواه من الكائنات، وبضياع هذه المكانة ضاعت الحرية الإنسانية من مفهومه وانتفت انتفاء تاماً.

فالعقيدة أو التصور القائم على غير توحيد الله تكون فيه الحرية الإنسانية مزعزعة غير ثابتة فإذا كان تصور قائم على الشرك بالله صراحة انتفت الحرية الإنسانية تماماً كما نجد ذلك عند الجاهلية قبل الإسلام.

والشرك بالله صراحة ــ أو إنكار وجوده ــ يهدم هذا البناء التصوري للكون في عقيدة المسلم النابعة من القرآن والسنة، والتي يكون الإنسان حسب هذه العقيدة واقفاً على قمة الكون الأرضي على أرض صلبة متينة قابضاً بشدة على حريته التي يهيمن بها على ما سواه من المحدثات في الأرض.

أما عقيدة التوسل أو التشفع إلى الله بما هو دونه فإنها مضيعة لحقيقة الخلافة هادمة للحرية الإنسانية ولذلك فإن الشرك بالله ينزل الإنسان من فوق القمة الوجودية التي يقف عليها مشرفاً على كل المخلوقات الأرضية إلى مكانة متسفلة عنها جميعاً. فيقع في هوة سحيقة ﴿ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق﴾[1]. فالشرك يفقد الإنسان الخلافة وفقده الخلافة يعني خروج الأمر في الأرض من يده إلى ما دونه من المخلوقات مثل الطير أو الريح تكون له الهيمنة والسيطرة ذلك أن التوسل أو التشفع يعني أن يقوم المتوسل إلى المتوسل به الذي هو أفضل منه عند الله وأقرب، وذلك حتى يستجيب له ويقضي له بغيته وطلبه. أما وقد جعل الله الإنسان أفضل مخلوقاته الأرضية وأسجد له الملائكة وكرمه على كثير ممن خلق وفضله تفضيلاً، فكيف يجوز عقلاً أن يتشفع أو يتوسل الإنسان بمن أو بما هو دونه في المرتبة والتكريم؟ أليس ذلك مخالفاً للعقل ومنافياً وهادماً للخلافة الإنسانية؟ والإنسان كنوع هو الخليفة، وذلك يقتضي أن يكون كل البشر خلفاء لله في الأرض، وليس بعضهم خلفاء دون البعض. وهذا يمنع أيضاً أن يتوسل إنسان بإنسان كما منع توسل الإنسان بغيره.

---

(١) سورة الحج: آية ٣١.

فتصور العرب للألوهية، وعقيدتهم ومفهومهم في الطبيعة والإنسان، يستتبع بالضرورة القضاء على الحرية الإنسانية وهذا ما يتفق مع ما سبق عرضه عن مفهوم العربي عن الطبيعة والإنسان باعتبار الإنسان أحد مفردات الطبيعة بلا تميز أو خاصية تفرده عنها. وهو عينه ما يمكن أن نلمسه فعلاً من واقع حياتهم اليومية، وإن كان يتنافى مع قول بعض شعرائهم بما يدل على إيمانه بالاختيار الإنساني كما مر بنا. حيث أننا نجد أن مفهوم العربي للحرية ينحصر في الحرية الشخصية أي تلك التي تقابل الرق والعبودية وليس مفهوم الحرية الذي يقابل الجبرية الميتافيزيقية.

فالحرية الإنسانية حيال الكون وإثبات الإرادة الحرة المختارة للإنسان كنوع لا نجد لها أثراً في حياة العرب أو معتقداتهم أو سلوكهم اليومي. بل بالعكس نجد ما يثبت جبرية العربي وإيمانه العميق بالقدر كقوة غيبية لا تملك حيالها فهماً أو تصرفاً. ولا يستطيع لها دفعاً. ومثل هذه القوة في تمثال أو صنم ونسب فعلها للأيام والزمان. فالعربي يسلم تسليماً مطلقاً للطبيعة والقدر بحريته وإرادته، ولا يرى بدأ من محاولة التمسك بها حيالها بعكس تمسكه بحريته الشخصية التي ربما يدفع حياته ثمناً لها. ولكن الاختيار وحرية الارادة لم يكن ضمن الإطار العقيدي لمفهوم الإنسان عند العرب وهذا ما يمكن استنتاجه بسهولة من تصورهم للألوهية والطبيعة والإنسان. وأية حرية هذه التي تقوم في إنسان يخضع ذاته ونفسه للحجر والشجر خضوعاً مذلاً قائماً على الوهم والظن فوق أن الإنسان عنده أحد مفردات الطبيعة المادية الحية دون أن يكون في ماهيته ما يميزه عنها.. أوليست الحرية هي ما تميز الإنسان عن غيره من الموجودات الأرضية.. فإذا ساو يناه بغيره من الموجودات الأرضية، فلن تكون النتيجة لهذه المساواة أن تمنحها هي الحرية، بل ستكون النتيجة ضياع الحرية الإنسانية.

وكما يتحدد مفهوم الحرية بحقيقة الخلافة القرآنية كذلك يتحدد مجال هذه الحرية بعين تلك الحقيقة العامة. فالخضوع لله وحده وعبادته، كما مر بنا، هو الأساس الميتافيزيقي للحرية الإنسانية. وحقيقة الخلافة تحدد مجال الحرية الإنسانية فتجعلها حرية أرضية فقط للإنسان كبشر وليست حرية مطلقة أي أنها حرية على ما دونه من الكائنات الأرضية وكلها دونه مسخرة له. فالإنسان ليس إله ومن ثم فحريته

محدودة وليست مطلقة. ولو حاول إطلاق حريته لضيعها فهي حرية مقدرة ومحددة مجال عملها ومجال وجودها مكاناً وزماناً وهي بذلك قائمة على أصلين ميتافيزيقيين هما حقيقة الخلافة وحقيقة التوحيد. فهو خاضع وعبد لله من ناحية ومهيمن وفعال ومسيطر على المحدثات في الأرض من ناحية أخرى.

فإذا ما حاولنا في ضوء هذه الحقيقة القرآنية معرفة مجال الحرية الإنسانية في حياة العرب، لوجدنا انعدام هذا المجال اتفاقاً مع انعدام الحرية الإنسانية أساساً. وذلك واضح من عبادة الإنسان للحجر حيث يعني ذلك أنه ضيق مجال حريته حتى صارت أدنى من مجال حرية الحجر وهو بهذا يكون قد أعدم حريته تماماً.

و يثبت ذلك كله عدم قدرة شاعر وأمير كامرؤ القيس على اتخاذ قرار بإرادته الحرة وهو بصدد الأخذ بالثأر لأبيه فيذهب يستقسم بالأزلام وتلك كانت عادتهم جميعاً. ولنا أن نتساءل بحق أين حرية الارادة في مثل هذا السلوك.

فرباط العقل البشري عندهم وتعلقه بأمور غيبية غامضة يتوهمها العربي في الاصنام والأشياء المقدسة يجعل هذا العقل لا محالة غير نابع من ذات فاعلة أو معبراً عن جوهره صادراً عن إرادته واختياره. ولذلك نجد العربي لا يستطيع التحرك للسفر أو للحرب أو التجارة أو غير ذلك من الأفعال إلا بعد أن يتقدم لمعبوده المادي طالباً المنفعة والتوفيق وفي ذلك يقول الكلبي (واستهترت العرب في عبادة الأصنام فنهم من اتخذ بيتاً ومنهم من اتخذ صنماً). وكانوا يتخذون في منازل سفرهم أربعة أحجار ثلاثة للقدر والرابع يطوفون لحوله. ذلك ولا ريب سلب تام لحريته حيث أنه يقدس كل شيء إلا نفسه مما يجعل حرية العمل والفكر محددة ومقيدة تماماً وبذلك يمكن القول أن زمام الأمر والمبادرة لم تكن تكمن ــ حسب مفهوم العربي وعقيدته ــ في يد الإنسان وإنما هي متروكة للأصنام والأوتاد والبيوت تقرر وتحسم وتنفع وتضر بما لها من قربة عند الله. فيكف نقول بعد ذلك أن العربي كان يؤمن بالإنسان حراً مختاراً.

ومن ثم نجد أن هجوم القرآن الكريم على الوثنية العربية المتمثلة في قولهم بشفاعة الأصنام إلى الله.. احقاقاً للحق من ناحية ورفعاً للإنسان العربي إلى مرتبته اللائقة به كخليفة لله في الأرض وإنفاذاً للحرية الإنسانية الضائعة عندهم.

ومن أجل ذلك ظل رسول الله ﷺ ثلاثة عشرة سنة في مكة يهدم بآيات القرآن ولكن هدماً دائباً متئداً صبوراً بعزم قوى هذا التصور العقيدي للعرب القائم على الشفاعة والذي كان من نتائجه ضياع الحرية الإنسانية. ومن هذه الآيات على سبيل المثال قوله تعالى ﴿و يعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم و يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله، قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون﴾(١). وكذلك قوله ﴿ واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزا كلا سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضداً ألم تر أنّا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاً فلا تعجل عليهم إنما نعد لهم عداً يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً. لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً﴾(٢). وفي آلهتهم سابقة الذكر يقول ﴿ أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى الكم الذكر وله الانثى تلك إذن قسمة ضيزي، إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان أن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى أم للإنسان ما تمنى فللّه الآخرة والأولى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء و يرضى إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى. ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً﴾(٣). و يقول ﴿ أأتخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئاً ولا ينقذون إني إذن لفي ضلال مبين﴾(٤).

و يقول ﴿ قل الله الشفاعة جميعاً له ملك السموات والأرض ثم إليه ترجعون﴾(٥).

ومن ثم ثبتت الحرية الإنسانية بدعوة التوحيد. وعندما استجاب العرب لأمر الله التشريعي ﴿وما أمروا إلا ليعبدو الله مخلصين له الدين﴾ تحررت عقول وأفكار وجميع القوى النفسية والمادية التي وهبها الله للإنسان في نفس العربي من أغلال

---

(١) سورة يونس: آية ١٨.
(٢) سورة مريم: الآيات ٨٢-٨٧.
(٣) سورة النجم: الآيات ١٩-٢٣.
(٤) سورة يس: الآيات ٢٣-٢٤.
(٥) سورة الزمر: آية ٤٤.

العبودية التي كانوا يرسخون فيها وعلا الإنسان على آلركام المادي الذي أعدمت تحت ثقله الحرية الإنسانية. هذا ما سجله القرآن الكريم كأحد الأهداف أو النتائج التي استتبعت جهاد الرسول بارساء عقيدة التوحيد. وذلك حيث يقول الله ﴿ الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث و يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون ﴾[1].

وواضح من قوله ﴿ و يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ﴾ أن العرب قبل الإسلام كانوا يعيشون حياة بعيدة عن الإنسانية الحقة ففقدوا حريتهم ورزحوا تحت ثقل من الجبرية الطبيعية المادية المتمثلة في عبادة الأوثان. وهذه هي النتيجة المستخلصة من تاريخهم وواقع حياتهم بشأن الحرية و يؤيد ذلك عبادتهم للدهر أو لمناة أو القدر، فهم بذلك جبريون تماماً ولكن ألا يتعارض ذلك مع القاء العربي المسئولية في الفعل الخلقي على فاعله فيذمه و يصفه باللئم والبخل والجبن تارة ويمدحه و يصفه بما هو أهله تارة أخرى واعتباره المدح والذم الأساس الأخلاقي والدافع الأول للفضيلة وتجنب الرذيلة أي أنه إذا كانت فلسفة الأخلاق عندهم تقوم على أساس طلب المدح ودرء الذم والهجاء. فإن ذلك يعني ضمناً اعتراف العرب بالاختيار الإنساني؟ ولكن حتى أساس الاخلاق هذا لا يقوم دليلاً لاثبات الحرية الإنسانية في تصور العربي. ذلك أنه على الأرجح كان في مثل هذه الأمور الاختيارية يعللها بالأصول النفسية المتوارثة للإنسان الفرد عبر الأجيال. وذلك يمكن معرفته بوضوح من إهتمام العرب بالأنساب والأحساب وقيافة البشر وتكاثرهم وتفاخرهم بالأجداد والآباء أكثر من تفاخرهم بالأعمال ومن ثم فكان يعتقد و يؤمن بالجبلة الموروثة والطبع لمنتقل إليه عن طريق الأجداد فكان فخره بسلالته فخر له إعتقاداً منه أن تلك الصفات الحميدة صفاته بحكم الوراثة والقيافة وهذا نفي تام لحرية الإنسان في الفعل الإختياري والسلوك الخلقي الذي يثاب عليه المرء أو يلام.

---

(١) سورة الأعراف: آية ١٥٧.

و يثبت ذلك القول وجود الطبقات الإجتماعية في المجتمع العربي قبل الإسلام على تمايز القبائل التي تنتسب كل منها إلى جد واحد بعينه ومن ذلك تعالى قريش على ما دونها من القبائل واعتبار أنفسهم سادة العرب بما لهم من حسب ونسب فقط وليس بالنظر إلى أعمالهم. وهذه هي نخوة الجاهلية التي يرجع الفضل في الإنسان الفرد إلى الوراثة وليس إلى اختياره وعمله الذاتي. وقد حضر الرسول على ذلك حين قال (يا معشر قريش إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعاظمها بالآباء أيها الناس كلكم من آدم وآدم من تراب لا فخر للانساب لا فضل للعربي على العجمي ولا للعجمي على العربي إن أكرمكم عند الله أتقاكم)[1]. وبذلك حرر الناس من الناس بعد أن كان حررهم من الأوثان والطبيعة وكل شيء إلا عبادتهم لله.

فإذا ما ثبت لنا انتقاء الحرية من حياة العربي كانصرافها في مفهومه وعقيدته في الكون والإنسان. وجدنا الجاهليين يقولون بالجبر و يؤمنون به ويحتجون به. وفي المعترك الشديد بين التوحيد والوثنية نجد المشركين في مكة يتعللون بالجبر والقدر و يرجعون أفعالهم كلها لله. باعتبار أنه ليس في الكون أمراً يتم بدونه وبدون مشيئته وهذا ــ حسب ما سبق عرضه للمشكلة في القرآن ــ هو معارضة الأمر الابتلائي التخييري التشريعي بالأمر الكوني الذي به نفذ فعلهم، وهذه مغالطة وكلمة حق يقولها المشرك أو المذنب يتبرأ بها من الفعل السيء و ينسبه لله سبحانه. و يكمن سر المغالطة في استعمالهم الأمر الابتلائي التخييري في موضع الأمر الكوني. أو العكس. إن أمر الله لهم بألا يشركوا به غيره الصادر إليهم بآيات القرآن هو أمر ابتلائي تشريعي لاختيارهم وليس أمراً كونياً يجبرهم على الشرك جبراً وقسراً وهذا هو ما فعلوه أي أنهم جعلوا الأمر الابتلائي التشريعي أمراً كونياً جبرياً وذلك مسجل في القرآن يقول الله ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ [2] وعن عبادتهم للأصنام قالوا ﴿ لو شاء الله ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون ﴾[3] فهم يتعللون بالجبر والقدر و يعتذرون به عن فعلهم المنكر. أو

(١) الترمذي ــ الجامع.

(٢) سورة الأعراف: آية ٢٨.

(٣) سورة الزخرف: آية ٢٠.

يعارضون الأمر الالهي الكوني .بالأمر الالهي التشريعي. حيث أن الله نهاهم عن الشرك وقدر منهم اختياره، فأقدرهم عليه نفاذاً للبلاء، فالمفهوم الجاهلي للقدر أو الجبر الالهي يقوم على استعمال حق في موضع غير موضعه فيصبح باطلاً.

وبينا تجد مشركي العرب قبل الإسلام يرجعون فعلهم الباطل والفحشاء لله نجدهم كما هو معلوم يشركون مع الله آلهة في ما يعنيهم من نفع وخير.

والقدر في الإسلام يختلف مفهومه تماماً عن مفهوم العربي الجاهلي فهو كما مر بنا تدبير إلهي محكم للأحداث وللخلق في الكون منذ نشأته حتى فنائه وكله قائم بأمر الله ومشيئته وبالحق وهو لا يتغير ولا يتبدل بشفيع أو وسيط أو غيره أما مفهوم القدر عند الجاهليين فيختلف اختلافاً واضحاً. فهو قوة خفية تنزل بالأحداث والفواجع والموت مع الأيام والزمان وذلك عن طريق مناة ابنة الله سبحانه وتعالى في زعمهم. وهو بذلك لا يتصل بالعناية الالهية وإنما هو يقتصر على فعل الفواجع وكما أنه يمكن درء ضرره بالتوسل بمناة والتشفع بها وفكرتهم عنه خالية من النظام والتدبير والترتيب المحكومة به الأشياء. فهو عندهم مجرد من السنة أو الناموس المضطرد المحكوم بقانون العلة والمعلول الطبيعي وإنما هو عندهم يخبط خبط عشواء ففعله أقرب إلى الخطر والصدفة منه إلى التدبير المحكم.

وهم يتلاعبون به هرباً من المسئولية عن أفعالهم فيعللون شركهم وسوء أعمالهم بالآباء والأجداد كما يعتذرون عنها بمشيئة الله في ذلك متناسين أن مشيئة الله أرادت لهم الحرية للابتلاء و يبدو أن ذلك هو منطق المشركين في كل زمان وكل أمة وكل مجتمع وذلك أن الله يخبر رسوله بذلك قائلاً ﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم ألا تخرصون﴾ (١). من ذلك يتضح لنا أن الشرك والوثنية قرين الجبر والقول به. والتوحيد أساس الحرية. ونظرة على النتائج التي وصل إليها البشر في ظل الحكم القرآني والحياة القرآنية والتوحيد القرآني نرى في وضوح وجلاء المستوى العظيم

---

(١) سورة الانعام: آية ١٤٨.

الذي وصلت إليه الحرية الإنسانية مفهوماً وقيمة متمثلة في أصحاب الرسول محمد ﷺ وأتباع القرآن.

لقد أطلق التوجيه القرآني والتصور القرآني القائم على التوحيد بعقولهم وفكرهم فأسسوا أحكامهم التوفيقية على أسس موضوعية فانتجوا العلم وأقاموا الحياة كما أطلق فيهم الإرادة الإنسانية. فانساجوا في الأرض كلها يقيمون العدل بين الناس و ينشرون النور الذي أتاهم وصدق ربعي بن عامر حين قال لملك الفرس عندما سأله لماذا جئتم فقال إن الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. ومصداق ذلك قوله تعالى:

﴿ و يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ﴾



الفصــل الأول

عَقيدَة القضَاء والقَدَر عِندَ الصّحَابة رضيَ الله عَنهمْ

١ ــ تمهيد:

في بحثنا لمشكلة الحرية عند السلف نجد أنفسنا ملزمين بأمرين:

الأول: بيان المنهج الفكري للسلف إزاء هذه المسألة وغيرها، وإن كنا لا نجد للصحابة والتابعين مذاهب محددة أو أعمالاً فكرية مصنفة ومدونة إزاء مثل هذه المسائل.

الثاني: تحديد المفهوم التاريخي للسلف وهؤلاء ــ رضي الله عنهم جميعاً ــ يضيق المجال عند حصرهم، فضلاً عن معرفة فكرهم إزاء المشكلة إلا أن الأمة لا تختلف حول أن قرن الصحابة، ثم من التزم منهجهم من التابعين وتابعي التابعين، هم المقصودون بالسلف، كما سنجد هذا بعد قليل.

ومع مجيء القرن الثاني ظهر الفقهاء الأوائل الملتزمون بنفس المنهج حيال الأصول، وكذلك أهل الحديث من الجامعين والحفاظ.

ومن ثم كان منهجنا موضوعياً، بالنسبة لبيان آراء السلف حيال المشاكل الكلامية بعامة، وبالنسبة لآراء الفرق المخالفة للمفهوم السلفي للقدر بخاصة، وكان منهجنا أيضاً انتقائياً حيال بيان المفهوم التاريخي للسلف، فحاولنا معرفة مفهوم الحرية عند أميري المؤمنين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، كنماذج من مجتهدي الصحابة رضوان الله عليهم في المسألة، ومن ومن التابعين شيخهم وامامهم الحسن بن أبي الحسن البصري. ومن الفقهاء الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان. ومن المحدثين دونهم وأوحدهم على مر الأزمنة الإمام البخاري.

ولا شك أن هذا الإنتقاء بين مدارس السلف سيتيح لنا معرفة منهج السلف من خلال عرض إجتهادهم في المسألة موضوع البحث.

إن معظم الفرق الإسلامية ــ إن لم يكن كلهم ــ حرصاً منهم على إثبات مفاهيمهم، حاولوا ــ جاهدين ــ اعتبار القرآن والسنة أصلاً لمذاهبهم ومصدراً لفكرهم وأعلنت كل فرقة منهم صراحة أن الرسول ﷺ هو إمامهم[1] وأن كبار الصحابة على رأس طبقات رجالهم. وأنهم متبعون لا مبتدعون، فهو عند أهل التصوف الصوفي الأول في الإسلام وكذلك المعتزلة ينتسبون إليه ويجعلون الصحابة على رأس طبقاتهم وسنن مذهبهم[2].

والأشاعرة يسمون أنفسهم بأهل السنة والجماعة، وعلى مر العصور الإسلامية يقف الفقهاء والمحدثون في وجه هؤلاء جميعاً أو جلهم متهمين إياهم بالإبتداع والخروج عن المنهج السلفي الصحيح، معتبرين أنفسهم دون سواهم أهلاً للانتساب إلى الفهم الصحيح للقرآن والسنة.

ومن ذلك نرى أن تحديداً واضحاً لمفهوم السلف يبدو لغير الدارسين أمراً صعباً، حيث حاولت كل فرقة منهم أن تكون هي صاحبة الإسم، لتكون هي الفرقة الناجية من النار دونهم جميعاً استناداً إلى حديث الرسول ﷺ الشهير[3].

وهكذا نجد أن «الحرب كانت سجالا على السلف»[4].

والمشكلة التي نحن بصددها ــ مشكلة الحرية ــ لم تبحث كما هو معروف في عهد الرسول ﷺ والصحابة بحثاً فكرياً، ذلك ترف عقلي وعمل فكري نظري[5] أغنى عنه جهاد الرسول والصحابة لبناء المجتمع المسلم الذي تحققت فيه الحرية للبشر قولاً وفعلاً، وفيهم يقول الله سبحانه وتعالى ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف و ينهاهم

---

(١) د. عبد الحليم محمود ــ من مقدمة كتاب المنقذ من الضلال.

(٢) راجع الصفحات الأولى من كتاب المنية والأمل لإبن المرتضى المعتزلي حيث يعتبر أبو بكر وعثمان معتزلين.

(٣) الحديث: (ستنقسم أمتي إلى بضع وسبعين شعبة..).

(٤) د. النشار ــ النشأة جـ ١ ص ٤٥٠.

(٥) أي بحث ميتافيزيقي جدلي من ورائه فائدة عملية لتحقيق الحرية الإنسانية في واقع الحياة البشرية.

عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث و يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾[1] فالتحرر الحقيقي للإنسان يكمن في الإمتناع عن الخبائث والمحرمات والحياة وفق شريعة الله عز وجل.

ولكن إذا كان من المسلم والبديهي أن منهج الرسول ﷺ في فهم حقائق القرآن وسوره وآياته والتعامل معه وتطبيق ما يلزم من هذه المفهومات والحقائق الربانية، هو المنهج الصحيح فلا شك أن الفرقة الفكرية التي التزمت هذا المنهج بكل دقة وأمانة فتعاملت مع الكتاب الكريم والسنة الصحيحة كتعامل الصحابة معهما دراسة وتطبيقاً ــ لا شك أن هذه الفرقة هي الأجدر بالتسمية وهي الأحق بالتفرد بالنجاة دون سواها ــ.

كما يمكن القول أيضاً أن أية فرقة منهم أو أي مذهب أو مدرسة إنما تقرب من الحقيقة الإسلامية وتبعد عنها بمدى قربها و بعدها عن ذلك المنهج الصريح والمصدر الصحيح. فتصيب بقدر قربها منه، وتخطىء بقدر بعدها عنه ذلك هو المقياس الإسلامي الحق.

وإنه لمن العسير أن نجد ــ كما ذكرت ــ فكراً للصحابة رضوان الله عليهم في المشاكل الكلامية كمشكلة الجبر والإختيار، ولكن الذي يمكن القطع به أن الصحابة الذين ظلوا يتعاملون مع القرآن الكريم والسنة والمطهرة تعاملاً يومياً: ذهنياً وعملياً فتدارسوهما بإخلاص وطبقوهما بعناية وأمانة ــ هؤلاء الصحابة قد كان لكل منهم مفهومه القرآني، عن الألوهية والعالم والإنسان، الناتج عن فهمه لحقائق القرآن وسوره كما تلقاها عن الرسول الكريم، بيد أنهم لم يقوموا بتسجيل وتدوين هذا المفهوم كما يفعل الفلاسفة والمفكرون. ولكن قد نجد في سيرهم وأقوالهم ــ وهو قليل ــ ما يمكننا من استخراج مفهوم الحرية والموقف الوجودي للإنسان عند بعضهم.

ومما لا شك فيه أن شيخ الإسلام ابن تيمية ومدرسته بعامة وتلميذه ابن قيم الجوزية بخاصة ثم الشيخ المجدد محمد بن عبد الوهاب، لا شك أن هؤلاء جميعاً هم الممثلون الحقيقيون للعقيدة السلفية، التي دان بها الصحابة رضوان الله عليهم. وكل

---

(١) سورة الأعراف: آية ١٥٧.

من خالفهم من فريق سنعرض لها خلال هذا الكتاب: قدرية وجهمية وخوارج وشيعة ومعتزلة ماتريديه وأشاعرة ليسوا على المحجة البيضاء الخالصة التي تركها لنا رسول الله ﷺ. وإن اختلفت درجة المخالفات لكل فرقة عن الأخرى. فبعدت كل فرقة وقربت بمقدار درجة المخالفة عن عقيدة السلف التي أحياها شيخ الإسلام ــ ومدرسته الممتدة عبر الزمان إلى حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب التجديدية ــ كأصدق وأوضح ما تكون حتى يمكن القول أنه لولا فضل الله ثم تراث هذه المدرسة لحجب الإسلام الخالص الصحيح عن الناس.

٢ ــ مفهوم الإختيار البشري وعلاقته بالقدر عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب:

أثر عن عمر الخطاب رضي الله عنه ما يجعلنا نقول أنه كان يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره، كما يؤمن بالإرادة الإنسانية المختارة.

و يعرف حقيقة الإبتلاء كحكمة من أجلها خلق الله الكون والإنسان، وجعله شعوباً وقبائل ومجتمعات، و يؤمن بأن الناس جميعاً أحرار بالفطرة. فهو يقول لعمرو ابن العاص في المصري الذي ضربه ابنه بالسوط «أيا عمرو متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا» (١).

وإذا كان إيمان الإنسان بأي شيء إنما يتجلى ساعة المحنة، فإن عمر سمع حين طعن يقول «وكان أمر الله قدراً مقدوراً» (٢).

وقد أدرك خطورة حقيقة الإبتلاء فقد خطب الناس زمان الرمادة فقال (أيها الناس اتقوا الله في أنفسكم وفيما غاب عن الناس من أمركم، فقد ابتليت بكم وابتليتم بي، فما أدرى السخطة على دونكم أو عليكم دوني أو قد عمتني وعمتكم)(٣) فالله سبحانه يبتلي الناس بعضهم ببعض، الحاكم بالمحكوم، والمحكوم بالحاكم، و يعالجهم بالبلاء، كما يختبرهم به. فليس ما يصيب الناس

---

(١) ابن المرتضى ــ المنية والأمل ص ٨ و٩.

(٢) ابن محمد ــ الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ٢٥٢ ط. دار التحرير ــ القاهرة.

(٣) نفس المصدر ص ٢٧٣.

جبراً أو قضاء وقدراً وشراً في الحقيقة، وإنما هو للإختبار والتمحيص والتطهير، ومن ثم فليس لمشكلة الشر محلاً عنده، إذ ما هو شر في الظاهر هو في الحقيقة مجرد امتحان للإنسان.

ومما يؤكد أنه كان يؤمن بحرية الإرادة الإنسانية ومسئوليتها عن فعلها الخلقي ونجاتها من ضرورة القدر، وإن كانت لا تخرج في فعلها عنه أنه (كان يعاقب من يعتذر بالقدر عما يرتكب، و يروي أنه أتى بسارق فقال له: لم سرقت فقال، قضى الله علي بذلك، فأمر به فقطعت يده، وضرب أسواطاً فقيل له في ذلك فقال: القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله)[1]. وفي رواية أنه قال له عندما احتج بالقدر (فأنا أقطع يدك بقضاء الله وقدره)[2].

فعمر بن الخطاب يؤمن بالقدر الإلهي الصارم الذي لا يتم شيء في الكون أو حياة الإنسان بدونه، كما يؤمن بحرية الإرادة الإنسانية، واختيارها، ومسئوليتها، عن الفعل المختار. ومن ثم يحق لنا أن نتساءل كيف وفق هو في مفهومه بين ما يبدو متعارضاً؟ أو على الأقل يحق لنا أن نبحث بين آثاره عن قول أو فعل يبين لنا المفهوم عنده للمشكلة العويصة وحلها من القرآن.

الحق أن ابن الخطاب كان يرى أن إرادة العبد تتحرك حركة ذاتية نابعة من ذاته، ولكن في المجال الذي حددته لها المشيئة الإلهية المطلقة، تنفيذاً لحكمة البلاء التي خلق الله الناس لها.

وبما أن الله سبحانه هو الذي حدد مجال حركة الإرادة المختارة، وسمح لها أن تتحرك في هذا المجال اختياراً حراً، فهي لا تتعارض، ولا تتنافى، ولا تتصادم، مع مشيئة الله المتبدية لنا في القدر، وإنما هي تتمشى معها وتتوافق في كونها حرة، لأنها أياً ما اختارت فهو من قدر الله ومشيئته ولن يكون اختيارها مهما كان خارجاً عنه.

---

(١) السيد المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ وهو شقيق الشريف الرضي ـــ إنقاذ البشر من الجبر والقدر وذكر أنها رواية أحمد بن حنبل.

(٢) ملا علي القاري المتوفى سنة ١٠٠١ هـ ـــ شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة ص ٣٩.

ودليل هذا التفسير للعلاقة بين المشيئة الإلهية المطلقة والإرادة الإنسانية الحادثة عند ابن الخطاب، ما رواه البخاري عن عبد الله بن عباس (أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج إلى الشام حتى إذا كان يسرع لقيه أمراء الأجناد: أبو عبيدة ابن الجراح وأصحابه، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام، قال ابن عباس، فقال عمر: أدع لي المهاجرين الأولين فدعاهم فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام، فاختلفوا. فقال بعضهم: قد خرجت لأمر، ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ﷺ ، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء فقال: ارتفعوا عني ثم قال: ادعو لي الأنصار فدعوتهم، فاستشارهم فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم فقال: ارتفعوا عني ثم قال: أدع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فدعوتهم، فلم يختلف عليه رجلان، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء، فنادى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر، فأصبحوا عليه، فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟ ـــ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة. نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت وادياً له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله) (١).

ذلك نص صحيح نخرج منه بعدة نتائج عن مفهوم العلاقة بين الفعل البشري والإرادة الإلهية عند الصحابة المرافقين لأمير المؤمنين بعامة وعنده بخاصة.

الأولى: إن مفهوم هذه العلاقة كان مبهماً غامضاً عند كثير منهم، و يثبت ذلك من اختلاف الفئات التي كان يستشيرها أمير المؤمنين حيث كان تصور حتمية القدر وضرورة نفاذه في مفهوم بعضهم معوقاً لهم عن الإختيار، والأخذ بالأسباب للنجاة من الخطر، استناداً على أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، بينما كان هذا المفهوم عند الفريق الثاني لا يعني تلاشي الإرادة البشرية

(١) البخاري ـــ الصحيح ك ٧٦ باب ٣٠ ـــ وكذلك رواه مسلم في صحيحه ومالك في الموطأ وأحمد في مسنده وابن سعد في الطبقات.

(*) اسم لمكان بين المدينة والشام.

المختارة وانعدام الفاعلية الإنسانية تماماً، وإنما كان في تصوره أن للإنسان مجالاً للعمل وحدوداً للإختيار والفاعلية، وكل ذاي بقدر الله ومشيئته.

الثانية: أننا نكاد نحس بوجود بذور مغطاة لاهم عناصر مشكلة الحرية التي ستظهر عند الفرق، فيا بعد، باسم مشكلة الجبر والإختيار ونعني بهذا الإختلاف في تفسير القدر على أنه الإرادة الإلهية التكوينية تارة والإرادة الإلهية التشريعية تارة أخرى، أي تفسيره بالإرادة أحياناً وبالأمر أحياناً أخرى. والخلط بينهما في كثير من الأحيان. فالفئة التي رأت عدم الرجوع إلى المدينة فراراً من الطاعون، كانت ترى الذهاب إلى الشام نوعاً من تأدية الواجب، وهو عبادة وجهاد، فهو إذن أمر الله التشريعي، فيلزم الطاعة، ولا يجب الفرار من قدر الله الذي هو في نظرهم أمره التشريعي بالجهاد، فشيئة الله وإرادته هي فيا أمر به ونهى عنه وكان على رأس هذه الفئة أبو عبيدة بن الجراح.

أما الفئة الثانية التي رأت الرجوع فقد فهمت القدر على أنه مظهر إرادة الله الكونية دون التشريعية، من موقع ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ومن ثم كان رأيها في الرجوع مستنداً على أن الإختيار البشري لهذا الموقف دون ذاك هو من مشيئة الله الكونية لا محالة، وليس فراراً من القدر، ولكنه فرار إلى القدر، حيث أنه لا يقع شيء في الكون إلا بالمشيئة الإلهية الكونية أما الأمر التشريعي فهو تخيير عندهم، وليس معوقاً للإختيار الصحيح، بل هادياً إليه ومن ثم كان مفهوم هذا الفريق وعلى رأسهم عمر بن الخطاب للقدر، غير مانع لإنطلاق الفعل البشري الصائب حسب ما تمليه طبيعة الموقف، وحسب حقائق الأشياء وتأثيرها، وتأثرها، على أساس قانون العلية، الذي يؤكد هذا التأثير ومن ثم يتصرف الإنسان بناء على هذه التأثيرات الظاهرة حسب علمه بها، راجعاً بكل هذه الأمور في النهاية للمشيئة الإلهية الكونية.

وعلى هذا يمكن القول أن كل فريق كان ينظر للمشكلة من موقع مختلف عن موقع الآخر، نتيجة اختلافهم في فهم الإرادة الإلهية. وسنرى بعد أن خلط بين مفهوم الأمرين الكوني والتشريعي هو الأساس الأول والأصيل في نشوء الخلاف حول الحرية الإنسانية بين المعتزلة ومن عداهم وخاصة الأشاعرة.

الثالثة: إن المثل الذي ضربه عمر بن الخطاب بالإبل والوادي ذي العدوتين واختيار صاحبها لرعيها في عدوة الوادي أو اليسرى يدل على أن أمير المؤمنين كان يعتقد في الإختيار البشري بين شيئين، ثم وصفه إحدى العدوتين بأنها جدبة والأخرى بأنها خصبة، يدل على أن الشيئين المعروضين أمام الإرادة الإنسانية للإختيار هما دائماً ضدان، أحدهما حسن والآخر قبيح. ثم يفيد قوله أن الإختيار الذي سيتم بإرادة العبد نبوعاً من ذاته إنما هو، أياً ما كان هذا الإختيار، بقدر الله ومشيئته.

الرابعة: وهي نتيجة منهجية حيث أن عمر بن الخطاب لم يلجأ لاستفتاء العقل البشري للمشورة مع وجود نص صريح في هذه المسألة، حيث جاءه النص من حديث رسول الله ﷺ، ويؤيد النتيجة العملية التي وصل إليها من مفهومه للقدر، والذي يثبت استقامة هذا المفهوم مع حقائق القرآن والسنة، وذلك حيث استكمل ابن عباس روايته عن الحادثة فقال (فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيباً في بعض حاجته فقال إن عندي في هذا علماً سمعت ــ رسول الله ﷺ يقول إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه، فقال فحمد لله عمر وانصرف)[1].

بقي أن نذكر لعمر بن الخطاب حزمه وشدته في منع إثارة الجدال في القدر لما في ذلك من فتنة وخطر على إيمان عامة المسلمين ووحدة العالم الإسلامي الناشىء فقد روي أنه سمع عن عبيد الله صبيغ بن عسل الذي تكلم في القدر في عهده فاستدعاه وأدمى رأسه، فامتنع[2].

٣ ــ الحرية الإنسانية عند الإمام علي بن أبي طالب:

وقبل أن ننتقل لمعرفة مفهوم الإمام علي بن أبي طالب حيال المشكلة يجدر أن نشير إلى اختلاف الحالة العقيدية والإجتماعية للأمة الإسلامية في عهد الإمام عن حالها في عهد الخلفاء قبله. فعهد الإمام علي رضي الله عنه عهد فتن وحروب

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) من مقدمة محمد زاهر الكوثري لكتاب التبصير في الدين للإسفراييني ص ٥.

واضطرابات. مما جعل الإحتجاج بالقدر والقول بالجبر يستشري بين الناس. كما يجدر هنا أن نفرق بين تصورين للجبرية: الأول ناشىء عن التقوى بها وهو الذي ينتج في تصور العبد عن إيمانه بالألوهية الواحدة الحقة فيعزو إليها كل شيء في الوجود خلقاً وفعلاً، وتحولاً وإفناء ولكنه ينسب الشر والسيئات إلى الإنسان مع اعتباره كل شيء في النهاية بإذن الله.

والثاني: جبر مصدره الفجور، وهو لا يوجد إلا في مجتمع جاهلي، وفي نفس جاهلية تعبد هواها، فالإنسان في هذه الحالة ينسب لنفسه كل خير ونجاح، ولكنه يحتج عند فعل السيئات والشرور بنسبتها إلى الله ومشيئته. وقد كانت تلك هي عقيدة المشركين قبل الإسلام فلما عم الإيمان النفوس في شبه الجزيرة انتفت تلك المقالة، واختفت، بيد أنها لم تعدم أفراداً شذوا عن المجتمع المؤمن في ذلك الوقت فكان الإحتجاج بالقدر على لسان بعض الأفراد، وليس ديناً يدين به مجتمع أو فرقة أو فئة من الناس، فعاقب عليها ابن الخطاب وردع عبد الله صبيغ بن عسل عن الخوض في القدر، ثم انتشرت وظهرت على لسان قاتلي عثمان.

ولكن يبدو أن المسألة انتقلت في عهد الإمام علي من كونها مقالة على ألسنة الأفراد إلى كونها عقيدة في نفوس بعض الفئات، حيث أخذت بواعث سياسية تتدخل في المشكلة، كما سيأتي ذلك بعد، فأصبحت مشكلة فكرية يعاني منها المخلصون للدين والإيمان.

وإذا كانت حرب الفرق سجالا على السلف — كما مر — فقد كانت أشد مساجلة على الإمام علي بالذات. ولذلك يصعب علينا حقاً معرفة خالص مفهومه حيال المشكلة، حيث نسب إليه الكثير من الأقوال بهذا الصدد أو حرفت أقواله وتناولتها الأيدي بالزيادة والنقصان ومن ثم أثيرت حول كتاب «نهج البلاغة» الذي جمع فيه الشريف الرضي (المتوفى سنة ٤٠٦ هـ) مأثورات الإمام وخطبه ورسائله شبهات الوضع.

و يقرر الدكتور زكي مبارك في مباحثه بالنسبة لهذا الموضوع، أنه لا يجوز لأحد أن ينكر كل مجموعة «نهج البلاغة» ونسبتها إلى الإمام كما أنه ينكر التغيير والتحريف فيها. فالتزيد على أمير المؤمنين أمر واقع، والتنصل منه جهل، ولكنه

يؤكد وجود خطب وعبارات ومأثورات في نهج البلاغة للإمام فعلاً، وإن اشتملت على فقرات وفصول ينكرها الناقد الحصيف[1]. و يرجع هذا الرأي حيال صحة نهج البلاغة للأسباب الآتية:

الأول: انقطاع السند بل انعدامه، فبينما نجد أن الشريف الرضي جامع الكتاب توفي في مستهل القرن الخامس إذا به يصدر ما ينسبه إلى الإمام بكلمة يروي دون ذكر السند.

الثاني: إن آل البيت رضوان الله عليهم الذين توارثوا الإمام جيلاً عن جيل، لم يلتزموا في تسجيلهم. تراثه بالمنهج العلمي في الجمع والنقل، ذلك المنهج الذي اتبعه المحدثون والفقهاء، والقائم على السند وتعديل أو تجريح الرواة، وإنما كانت عبارات الإمام وكلماته يورثها الأ باء للأ بناء. وفي هذا ما يدعو إلى الشك في دقة الروايات من حيث الإضافة أو الحذف أو التعديل.

الثالث: إن هؤلاء المتأخرين العلويين ومنهم الشريف الرضي كانوا يعتنقون مذهب المعتزلة وذلك يجعلنا أكثر حذراً حيال ما يرددونه من أحاديث عن الرسول ﷺ خاصة بالمسائل الكلامية أو بمأثورات عن الصحابة والإمام. ومن ثم فإنه يتوجب علينا إزاء كل ذلك استعراض كل ما جاء في نهج البلاغة عن الإمام الخاص بمشكلة القضاء والقدر والحرية الإنسانية. على اعتبار الدراية وليس الرواية، مثبتين له منها ما يتفق مع الحقيقة التي عرفناها في القرآن والسنة على سبيل الترجيح وليس القطع، مستبعدين نسبة ما يخالفها إليه بالقطع وليس بالترجيح.

جاء في نهج البلاغه ما نصه «قام شيخ إلى علي عليه السلام، فقال: أخبرنا عن سيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره»، فقال: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئاً ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره»، فقال الشيخ: فعند الله أحتسب عناي. ما أرى لي من الأجر شيئاً. فقال الإمام: مه أيها الشيخ، لقد عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا

(١) د. زكي مبارك ــ عبقرية الشريف الرضي. المقدمة.

في شيء من حالكم مكرهين ولا مضطرين، فقال الشيخ: وكيف القضاء والقدر ساقانا؟ فقال الإمام: ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً: لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا السيء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور أهل العمى عن الصواب. وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً، وكلف تيسيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع كارهاً، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينها باطلاً «ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار» فقال الشيخ: «فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما» فقال الإمام: هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾ فنهض الشيخ مسروراً)(١).

وقد أورد هذه الرواية الشريف المرتضى (توفي ٤٣٦هـ) شقيق الشريف الرضي منسوبة إلى الإمام أيضاً، مع تغيير طفيف، أهمه قوله رداً على سؤال الشيخ في آخر الحديث عن القضاء والقدر (هو الأمر من الله بذلك والحكم وتلا قوله ﴿وكان قدر الله قدراً مقدوراً»﴾(٢).

كما يختلف أيضاً رد الإمام على السؤال في رواية ابن المرتضى صاحب المنية والأمل حيث فسر قوله عن القدر أنه (أمر الله بذلك وإرادته ثم تلا: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾)(٣).

ويتضح فعلاً من الإختلافات في الفقرة الأخيرة أثر التغيير والوضع في تفسير الإمام للقدر. فكل يضع الإجابة التي تتفق مع مفهومه. فالقضاء والقدر مرة هما الأمر والحكم ومرة هما الأمر والإرادة كما أن الآية التي يستشهد بها على المعنى تختلف من رواية إلى أخرى.

---

(١) الشريف الرضي ـــ نهج البلاغة ص ١١ القسم الأول ط. طرابلس الشام ١٣١٣هـ.

(٢) السيد الرضي ـــ الأمالي جـ١ ص ١٠٤، ١٠٥ ـــ مطبعة السعادة القاهرة سنة ١٣٢٥هـ ـــ ١٩٠٧م.

(٣) ابن المرتضى ـــ المنية والأمل ص ٧.

والظاهر أن الحديث قد جرى فعلاً بين الشامي والإمام، ذلك أن فيه ما يشير إلى مفهوم للقدر والحرية الإنسانية لا يخرج عن مفهوم الصحابة فعلاً. وقبل مناقشة هذا النص بالتفصيل دراية ربما يكون من الأوفق أن نعرف الموقف الوجودي للإنسان عند الإمام مثبتين له على سبيل الترجيح، ما جاء بهذا الخصوص في مجموعة نهج البلاغة وغيره.

والنص السابق يثبت وجود حكمة سامية من خلق السماوات والأرض وتكليف الناس وإرسال الرسل إليهم فما هي هذه الحكمة في مفهوم الإمام؟

إن الله سبحانه وتعالى (أنشأ الخلق إنشاء وابتدأه ابتداء بلا روية أجالها ولا تجربة استفادها ولا حركة أحدثها ولا همامة نفس اضطرب فيها، أحال الأشياء لأوقاتها ولازم بين مختلفاتها وفرز فرائزها وألزمها أشباحها عالماً بها قبل ابتدائها محيطاً بحدودها وانتهائها عارفاً بقرائنها وأحنائها)[1].

ثم يوضح خلق الإنسان وموقفه الوجودي بقوله (واستأدى الله سبحانه وتعالى الملائكة وديعته لديهم، وعهد وصيته إليهم في الإذعان بالسجود له، والخشوع لتكرمته. فقال سبحانه ﴿اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس﴾ اعترته الحمية وغلبت عليه الشقوة وتعزز بخلقه النار واستهونه خلقة الصلصال. فأعطاه، لله النظرة استحقاقاً للسخطة واستتماماً للبلية وإنجازاً للعدة)[2].

وهو بذلك يقدم لنا علة الشر والخطيئة في العالم، وهو رفض إبليس رفضاً حراً، نتيجة ابتلائه واختباره، السجود لآدم. وذلك واضح من قوله أن الله أعطاه النظرة استتماماً للبلية، أي استكمالاً للإمتحان والإختبار. والإبتلاء الذي تعرض له وكان نتيجته اختياره الدنيا على الآخرة فأعطاها الله له. فالدنيا عنده «معدن الشر ومحل الغرور»[3].

---

(١) نهج البلاغة ص ١١.

(٢) نفس المصدر ص ١٣.

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم من كلام أمير المؤمنين ـــ علي بن أبي طالب ـــ جمع عبد الواحد التميمي ص ٤٩ القاهرة ١٩١٣م مطبعة السعادة.

ثم يقول عن آدم بعد ارتكابه الخطيئة في الجنة: (واهبطه إلى دار البلية وتناسل الذرية)[1].

فالحكمة إذن من خلق الخلق هي الإبتلاء (أحصاكم عدداً ووظف لكم مدداً في قرار خبره، ودار عبرة، أنتم مختبرون فيها ومحاسبون عليها)[2]. بل إن ما يصيب الإنسان في حياته من أقدار خفية جبرية إنما هو للإبتلاء أيضاً (وقدر الأرزاق فكثرها وقللها وقسمها على الضيق والسعة، فعدل فيها، ليبتلي من أراد بميسورها وليختبر بذلك الشكر والصبر من غنيها وفقيرها)[3]. ويقول قول آخر (إن الله سبحانه وتعالى يختبر عباده المستكبرين في أنفسهم بأوليائه المستضعفين في أعينهم)[4]. ولذلك فالإيمان عنده (صبر في البلاء وشكر في الرخاء)[5].

فحقيقة الإبتلاء القرآنية الهامة يوليها نهج البلاغة عناية خاصة، مما يوحي إلى أن الحديث عنها من قول الإمام. وقوله بحقيقة الإبتلاء الخطيرة في القرآن الكريم يستتبع قوله بالإرادة الإنسانية المختارة، وذلك واضح من النص الأول، حيث نفى الشيخ السائل الإكراه والجبر عن سلوكهم وجهادهم. بل هو يرى أن إختيار الإرادة اختيار بين ضدين أحدهما يؤدي إلى اكتساب الإنسان الدنيا، والآخر يؤدي إلى حصوله على الآخرة، وذلك حيث يقول (ارتحلت الدنيا مدبرة، وارتحلت الآخرة مقبلة، ولكل واحدة منها بنون، فكونوا من أبناء الآخرة، ولا تكونوا من أبناء الدنيا، فكل أم يتبعها ولدها. واليوم عمل ولا حساب وغداً حساب ولا عمل)[6].

ومن ثم فالحازم عنده (من ترك الدنيا للآخرة، والرابح من باع العاجلة بالآجلة)[7].

والواضح لنا من قوله «فكونوا من أبناء الآخرة» اعتقاده باختيار الإنسان بين الدنيا والآخرة، وهو ما يطابق الإختيار الإنساني في القرآن الكريم. بل أنه ليرفع

---

(١) نهج البلاغة ص ٦٧.
(٢) المصدر السابق ص ٢٣٣.
(٣) نهج البلاغة ص ٢٣٣.
(٤) نفس مصدر والصفحة.
(٥) غرر الحكم ص ٤٤.
(٦) البخاري ــ الصحيح ك. المناقب.
(٧) غرر الحكم ص ٥٠.

الحرية الإنسانية كقيمة فوق قيمة الحياة حيث يقول (الموت ولا ابتذال الحرية والتقلل ولا التذلل)[1]. ومع ذلك فإن النص الأول يثبت اعتقاده أيضاً بأن كل شيء في حياة الإنسان والعالم يتم بقضاء الله وقدره و يؤيده قوله أيضاً (المقادير لا تدفع بالقوة والمغالبة، والأرزاق لا تنال بالحرص والمطالبة)[2]. ولذلك فعنده أن (الرضا بقضاء الله يهون عظيم الرزايا)[3]. ومفهوم القدر عنده هو نفاذ المشيئة الإلهية المطلقة في كل شيء صغيره وكبيره في الكون، مع تمام الشيء خلقاً وتغييراً، بما يتفق مع علم الله سبحانه وتعالى به أزلاً. و يؤيد هذا المفهوم للقدر عند علي بن أبي طالب ما يرو يه ابن سعد في الطبقات قال: (جاء رجل من مراد إلى علي وهو يصلي في المسجد فقال: احرص فإن ناساً من مراد يريدون قتلك، فقال: إن مع كل رجل ملكين يحفظانه مما لم يقدر، فإذا جاء القدر خليا بينه و بينه. وإن الأجل جنة حصينة)[4] وبهذا المفهوم يكون فعل الذي أقدم على قتل الإمام علي والقتل الواقع عليه من هذا الفاعل واقعاً بقدر الله، نافذاً بمشيئته وإذنه.

وهنا تبدو المشكلة واضحة أمام الذهن البشري، حيث استكملت جانبيها الأساسيين: الإيمان بالقدر، والإعتقاد بحرية الإختيار الإنساني. ومن ثم استفسر الشيخ الشامي، كما أنه يثبت للإمام مفهومه وتصوره عن حقيقة المسألة التي تتمثل في تحديد العلاقة بين المشيئة الإلهية المطلقة والإرادة الإنسانية الحادثة، كما يبدو من النص الأول أيضاً تفريقه بين الأمر التشريعي الإبتلائي من الله للناس عن طريق الوحي حيث وصف ذلك الأمر بقوله (إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف تيسيراً) ثم بين أن اختيار العبد للفعل وتنفيذه، سواء المعصية أو الطاعة إنما يتم بقدر الله أيضاً وذلك بقوله (ولم يعص مغلوباً ولم يطع كارهاً) أي أنه يقرر هنا أن المعصية والطاعة بقدر الله غير خارجة عنه. وهذا يدل على أن العبد يفعل المعصية بأمر الله الكوني، هذا الأمر الذي صار به الإنسان حراً مختاراً يفعل ما يختار، حتى ولو كان اختياره يتعارض مع الأمر التشريعي أو مع ما وصاه به الله

---

(١) المصدر السابق ص ١٤.

(٢) نفس المصدر ص ٤٧.

(٣) نفس المصدر ص ٥٢.

(٤) ابن سعد ــ الطبقات جـ ٣، ص ٢٢ ط. كتاب التحرير ــ القاهرة.

سبحانه وتعالى، وذلك لحكمة الإبتلاء التي خلق الله من أجلها الكون والإنسان. وينتفي الجبر عن الفعل البشري الحر بقوله (ولم يطع كارهاً) وقوله أيضاً (ولم تكونوا في حالكم مكرهين ولا مضطرين). أما قوله (لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً. لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي)، فيحق لنا أن نشك في نسبتها إليه، حيث تفوح منها رائحة الإستدلال العقلي، منهج علماء الكلام، وخاصة «المعتزلة» في إثبات حقائقهم كما أن ذلك هو الدليل الرئيسي الذي استند إليه القدريون في إبطال القدر ونفيه والعبارة تتناقض بحق مع قوله في نفس المقالة (والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئاً ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء من الله وقدر) حيث يثبت هذا القول قدر الله المحيط بكل شيء وكل فعل وكل حركة من أفعال وحركات البشر الإختيارية والجبرية منها على حد سواء، فما معنى قوله إذن (لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً) وما معنى القضاء والقدر إذا لم يكن في وقوعهما حتم وإلزام؟. وهذا ما يثبته كتاب «نهج البلاغة» في موضع آخر من خطبة للإمام حيث يقول فيها (قدر ما خلق فأحكم تقديره ودبره فألطف تدبيره، ووجهه لوجهته فلم يتعد حدود منزلته ولم يقصر دون الإنتهاء إلى غايته ولم يستصعب إذ أمر بالمضي على إرادته. وكيف؟ وإنما صدرت الأمور عن مشيئته)[1] أليس في هذا تعارض واضح مع تفسيره للقدر في حديث الشامي؟..

إن ما وجدناه في القرآن والسنة بالتأكيد أن القضاء والقدر هما مظهراً المشيئة الإلهية المتبدية لنا في وجود العالم والوجود البشري وقيامهما وهي التي يتم بها كل شيء حتى أفعالنا الإختيارية، فليس يحدث في الكون أو يتغير شيء إلا بها. وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يروي عن الرسول عليه الصلاة والسلام حديثاً يفيد ذلك حيث قال (كان رسول الله ﷺ جالساً ذات يوم، وفي يده عود ينكت به، فرفع رأسه، فقال: ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار. فقالوا: يا رسول الله فلم نعمل، أفلا نتكل؟ قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، ثم قرأ ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى، فسنيسره لليسرى. وأما من بخل واستغنى

(١) نهج البلاغة ص ٨٥.

وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى ﴾)[1]. فالقدر إذن بمعنى تقدير الله سبحانه لكل شيء حتى اختيارات البشر أجمعين في ابتلاءاتهم، وتيسير الله لهم ما يختارون من أفعال وتمكينهم من فعلها، سواء أكانت خيراً أم شراً يعلمه الإمام جيداً، فكيف يقول بعد ذلك أن القضاء ليس حتمي الوقوع. لا شك أنه يقول بحتميته ومع ذلك فهو ينفي الجبر عن الإنسان بالنسبة للسلوك الخلقي معللاً ذلك بحقيقة الإبتلاء.

أما الفقرة الأخيرة من النص والتي جاءت برواية الشريف الرضي في نهج البلاغة، والتي تتعارض تماماً ونصاً ومعنى مع رواية شقيقه المرتضى في كتابه «الأمالي»، فأنا نستبعدها تماماً، ذلك أن تفسيره للقضاء بأنه الأمر التخييري مثل ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾. تفسير قاصر، حيث أن ذلك مفهوم واحد فقط من مفهومات عدة للقضاء في القرآن استعرضناها جميعاً في الجزء الأول[2]، ووجدنا أن منها القضاء بالمعنى التخييري، والآخر بالمعنى الكوني الحتمي، ونظن أن ذلك لا يخفى على الإمام الذي تربى على مائدة القرآن، وتتلمذ على يد الرسول ﷺ . ثم إن تفسيره للقدر بعد ذلك بأنه الحكم يثير الشك أيضاً في نسبة هذه العبارة إليه، حيث أنه يقصر مفهوم القدر على ما أمر الله التشريعي لعباده، وقد وجدنا القضاء والقدر في القرآن والسنة وعند عمر بن الخطاب معناهما إرادة الله الكونية. أما تفسيرهما بالقضاء والأمر التشريعيين التخييريين فقط فينزع منهما صفة الحتم والإلزام وضرورة نفاذ المشيئة الإلهية في الكون كله، وبذلك يكون الإمام أقرب إلى إنكار القدر من إثباته، وذلك ما نستبعده عنه حسب ما سبق عرضه مما أثر عنه. ويؤكد احتمال وضع هذه العبارة الأخيرة في النص ونسبتها إليه اختلاف الشريف الرضي والشريف المرتضى مع صاحب «المنية والأمل» ابن المرتضى في تفسير القدر والقضاء.

إن القدر في القرآن الكريم والسنة يعني مشيئة الله الغالبة النافذة في الكون والتي تشمل كل شيء حتى أفعال العباد الإختيارية، وهذا فعلاً ما تثبته إجابته

---

(١) رواه الشيخان والترمذي.

(٢) راجع الجزء الأول (مشكلة الحرية في القرآن والسنة) الفصل السابع بعنوان (القضاء والقدر).

رضي الله عنه لسائل آخر عن القدر، فقد جاءه سائل وقال له (يا أمير المؤمنين: أخبرني عن القدر؟ فقال: طريق دقيق لا تمشي فيه فلم يقتنع السائل بل ردد: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال: بحر عميق لا تخض فيه، فلم يقتنع الرجل أيضاً وسأل مرة أخرى: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال: سر خفي لله لا تفشه. فعاد الرجل يقول: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر فقال علي: يا سائل إن الله خلقك كما شاء أو كما شئت؟ فقال: كما شاء. فقال: إن الله يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء؟ فقال: كما يشاء فقال يا سائل: لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئه، فإن مع مشيئته أدعيت الشركة معه، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبة على مشيئته. ثم قال: تسأل الله العافية فقال نعم. فقال: فمن ماذا تسأله العافية؟ أمن بلاء هو ابتلاك به، أن من بلاء غيره ابتلاك به؟ فقال: من بلاء ابتلاني به. فقال: ألست تقول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم؟ قال: بلى. قال: تعرف تفسيرها؟ قال: لا يا أمير المؤمنين علمني مما علمك الله، قال: تفسيره أن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله عز وجل، يا سائل إن الله يسقم و يداوي، منه الداء ومنه الدواء، أعقل عن الله. فقال: عقلت. فقال له: الآن صرت مسلماً؟ قوموا إلى أخيكم المسلم وخذوا بيده. ثم قال علي: لو وجدت رجلاً من أهل القدر لأخذت بعنقه، ولا أزال أضربه حتى أكسر عنقه، فإنهم يهود هذه الأمة)[1].

هذا النص الذي وصفه الأستاذ الدكتور علي سامي النشار بأنه من أجمل صورة مناقشة علي بن أبي طالب رضي الله عنه لمشكلة القدر والذي رجح نسبته إليه رواية ودراية[2]. لا يتفق تمام الإتفاق مع مفهوم القدر الذي وجدناه في الكتاب والسنة، إذا نظرنا إلى هذا النص على أنه يتحدث عن الإستطاعة البشرية حيث يجعل الفعل الصادر منها مخلوقاً لله سبحانه، كما أنه يفسر القدر بنفاذ المشيئة الإلهية وانفرادها في الكون. وهو يوحي أن الإمام جبري، ومن ثم فإن هذا النص بجانب

---

(١) الأسفراييني ــ التبصير في الدين ص ٨٧، ٨٨.

(٢) د. النشار ــ نشأة الفكر جـ ١ ص ٢٤٩.

النصوص السابقة للإمام يرجح عدم نسبته إليه، حيث أن النص الأول يثبت فيه الإمام الإختيار الإنساني، وهذا النص يتحدث فيه عن المشيئة الإلهية المطلقة. ومع ذلك فإن النظرة العلمية المحايدة لهذا النص الأخير تترك في النفس بعض الشك من حيث صحة نسبته إلى الإمام، وذلك لوجود الدليل العقلي التي استعملته بعض الفرق التي قالت بخلق الله لأفعال العباد، وغلبت مشيئة الله سبحانه على إرادتهم، حيث جعلوا كل شيء حتى أفعال العباد من خلق الله ونفي وبغير أن يجعلوا للإنسان اختياراً فالحقيقة التي وجدناها في القرآن لا تتفق مع مدلول هذه المناقشة، ومن ثم فإننا ملزمون حسب اعتمادنا في التحقيق على الدراية أن نرجع عدم نسبته إليه، لمخالفته لما جاء في القرآن الكريم والسنة، وبخاصة ما قلناه عن شبهة الجبر التي يوحي النص الأخير بنسبتها إلى الإمام، وهو متعارض مع كثير من أقواله مما ذكرناه، ما يثبت اعتقاده الواضح بحرية الإختيار الإنساني بين الدنيا والآخرة. أما هذه الإجابة أو هذا التفسير لمعنى القدر الوارد في النص الأخير فهو مخالف تماماً لتفسيره للقدر في نهج البلاغة.

كما أن قوله عن القدر بأنه «سر خفي لله لا تفشه»، ورفضه في بداية الأمر الإجابة على سؤال السائل، ثم الرجوع عن ذلك وتقديم الإجابة رغم قوله أنه سر الله لا يجوز إفشاؤه، كل ذلك يثبت أنه ليس من قول الإمام، حيث لا يتناسب مع خلقه وعلمه، إذاً كيف يصرح بأن القدر سر لله ثم يفشه هو لمجرد إلحاح السائل عليه.

كذلك تدل روح النص وما يؤدي إليه إلى مذهب الأشاعرة في القضاء والقدر فإذا علمنا أن الأسفراييني الذي أورد النص كان أشعرياً، أورد النص دون سند للرواية، فإن ذلك كله ينتهي بنا إلى أن نقرر أن هذا النص ليس سوى محاولة أشعرية لجعل الإمام علي أشعرياً، وأنا من قبيل محاولات الفرق في حربها على السلف.

وأخيراً فإنه يمكن القول بناء على ما تقدم: أن الخليفة الرابع يثبت للإنسان الإرادة الحرة المختارة، والإستطاعة البشرية المكتسبة للفعل الذي يختاره العبد، مع إثباته قدر الله العام الشامل الذي يقع بمقتضاه كل شيء في الوجود خلقاً وفعلاً

ومنها الأمور الإختيارية، التي يختارها البشر في بلاءاتهم التي يبتليهم بها الله، كما أنه يفرق بين الأمر التخييري والأمر الكوني.

٤ ــ مفهوم القدر عند عبد الله بن عباس:

ثم زاد احتجاج الناس بالقدر في عهد الدولة الأموية، وبرزت الجبرية الخالصة كعقيدة تفسر العلاقة بين المشيئة الإلهية وبين الفعل الإنساني وخاصة في الشام. فهذا ابن عباس رضي الله عنه في رسالة له إلى أهل الشام يرفض قول الجبرية في الإحتجاج بالقدر «أما بعد أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضل المتقون وتنهون عن المعاصي وبكم ظهر العاصون» ثم يقول «هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه وينسب ذنوبه علانية إليه»(١).

فابن عباس، ويتفق معه جميع الصحابة، يرفضون الجبر الخالص كتفسير للعلاقة بين الله والإنسان، ذلك متعارض مع القرآن الكريم والسنة، وما وصلنا عن ابن عباس هو مجرد تصحيح للأفكار الخاطئة الشائعة بين الناس في عصره عن هذه العلاقة، وردهم رداً مباشراً إلى الحقيقة القرآنية فهو هنا ينفي الجبرية المحضة التي يتعلل بها العاصون ويؤكد وجود إرادتهم المختارة ويحملهم مسئوليتهم عن الفعل الخلقي، ويتهم بالزيغ والضلال، ولكن ابن عباس أيضاً لا يمكن أن ينفي القدر طلباً لنفي الجبرية، كما أنه لا يقول باستقلال القدرة الإنسانية الحادثة وخلقها للفعل، ولذلك يقول في تفسيره لقوله تعالى ﴿أنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ حتى العجز والكيس(٢). بل إن القدر عنده يشمل كل حادث وكل فعل صغير وكبير في الكون المخلوق وفي حياة الإنسان حيث يقول «كل شيء بقدر حتى وضعك يدك على حدك»(٣) ففهوم القدر عنده هو مصدر كل شيء مخلوق في الكون عن المشيئة الإلهية خلقاً وفعلاً وتغييراً، ودليل ذلك ما رواه مجاهد قال: قلت لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما ما القدر؟ قال يا مجاهد أين قوله (الا له الخلق والأمر)(٤)

---

(١) ابن المرتضى ــ المنية والأمل ص ٩ وكذا نشأة الفكر جـ ١.

(٢) البخاري ــ خلق أفعال العباد ــ طبعة الهند ــ ص ٥.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

ومن ثم فهو يرفض إنكار القدر، كما يرفض القول بالجبر. فالصحابة في ذلك العهد يناهضون كل دعوى أو انحراف عقيدي يتعارض مع المفهومات القرآنية الصحيحة مناهضة فردية مباشرة، دون أن يعمد الواحد منهم إلى إنشاء مذهب متكامل. بل إن منهجهم في ذلك منهج على أكثر من كونه منهجاً فكرياً، فهم يصححون مفهومات الناس عن الألوهية والعالم والإنسان و يردونهم إلى المفهوم الصحيح كلما رأوا انحرافاً هنا أو اعوجاجاً هناك.

الفصل الثاني

موقف التابعين من القدر والحرية الإنسانية

الحسن البصري والقدرية:

ومن ثم يكون القول أن الصحابة المعمرين ومعظم الذين تلقوا الإسلام عنهم ملتزمون بالمنهج النبوي الكريم في فهم حقائق القرآن والسنة ونصوصها، ولم يكونوا البادئين في محاولة استخراج الحقائق القرآنية عن الألوهية والعالم الإنساني وترتيبها وتنسيقها بحث تبدو متساندة أمام العقل والمنطق، لتقدم الناس غناء لهم عن القرآن والسنة، أو كحقيقة جاهرة ينقلها الناس عنهم، ذلك أن الصحابة وتابعيهم لم يشكوا لحظة أن في القرآن الغناء كل الغناء عن أي عمل فكري آخر قائم عليه، كما أنهم فهموا أن القرآن الكريم هو خطاب الله تعالى للإنسان كجنس، وللمجتمع وللنفس الإنسانية الواحدة في الزمان والمكان. فهو المائدة التي يجب على كل فرد أو مجتمع أن يقبل عليها إقبالاً مباشراً دون وسائط بشرية ممثلة في فكر أفراد، أو مفهومات فكرية مستخلصة منه بواسطة آخرين ومن ثم نجد أن كل محاولات الصحابة والتابعين فيما عرف بالمسائل الكلامية، إنما جاءت نتيجة شيوع الأفكار والمعتقدات المنحرفة عن الكتاب والسنة كمحاولة منهم لرد الأفكار إلى أصولها الصحيحة، وتصحيح ما انحرف من المفهومات وأصول الإيمان. أي إن موقفهم كان دفاعياً ضد كل دعوة فكرية منحرفة، وإن كانوا يبرزون، في سبيل ذلك الدفاع، مبادىء الإسلام وحقائقه الصحيحة.

وهذا ما حدث بالضبط بالنسبة لمشكلة الجبر والإختيار، حيث تفشى القول بالجبر ثم كان له رد الفعل في قول القدريين الأوائل بنفي القدر. وحيال هذا وذاك يقف السلفيون يعارضون نفي القدر، كما يعارضون الإحتجاج به.

و يبدو أن الكلام في هذه الأصول قد انتشر بين الناس ، وكان لدعوة أهل الجبر الأثر السيء في الحياة الخلقية ، حيث تعلل الناس وتنصلوا من مسئولياتهم عن أفعالهم وكان على رأس هؤلاء الأمويون أصحاب السلطات الذين وجدوا في هذه الدعوة الفكرية منطلقاً عقيدياً لعملهم السياسي ، يثبتون بها سلطانهم بين الناس .

في هذا الجو السياسي والفكر ظهرت مدرسة الحسن البصري .وما وصل إلينا من أقوال إمام التابعين بإزاء مشكلة الجبر والإختيار لا يخرجه عن دائرة السلف ، وبالرغم مما قيل فيه من أنه كان قدرياً ثم رجع ، فما لا شك فيه أن انتشار عقيدة الجبرية والإعتذار عن المعاصي والشرور بالقدر جعل السلفي الكبير في حيرة من أمره بادىء ذي بدء أمام انحراف عقيدي يستوجب تصحيحاً .

إن ما وصلنا من أقوال الرجل ورسائله ليدل دلالة كبيرة على اهتمامه بدفع الإعتذار بالقدر وعقيدة الجبريين .

ومما يستدل على أن الجبر كان مذهب أصحاب السلطة ما جاء في كتاب أمالي السيد المرتضى (المتوفى ٤٣٦ هـ) قال (روى أبو بكر الهزلي قال : لما قدم عمر بن هبيرة والياً على العراق نزل واسطاً وبعث إلى الشعبي وإلى الحسن البصري فقال لهما أن يزيد بن عبد الملك عندما أخذ الله ميثاقه وانتخبه لخلافته ، وقد أخذ بنواصينا وأعطيناه عهودنا ومواثيقنا وصفقة أيدينا ، فوجب علينا السمع والطاعة له ، وأنه بعثني إلى عراقكم غير سائل إياه إلا أنه لا يزال يبعث إلينا في القوم نقتلهم وفي الضياع نقيضها أو في الدور نهدمها فنوليه من ذلك ما ولاه الله فما تريان ؟)[1] . و يتضح تنصل ولاة بني أمية من ظلمهم وشرورهم بنسبتها إلى الله سبحانه وتعالى ، فهو يذكر أن الله ولاه وانتخبه لخلافته على المسلمين ، وعلى الوالي أن ينفذ أوامره لأن ذلك مما ولاه له الله ، فإذا ما استكملنا النص نجد أن الشعبي قال قولاً فيه بعض اللين أما الحسن فإنه قال (يا عمر إني أنهاك عن الله أن تتعرض له فإن الله مانعك من يزيد وما يمنعك من الله) ثم يقول له : (إن هذا

---

(١) أمالي السيد المرتضى ــ الشريف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين المتوفى سنة ٤٣٦ هـ ــ القاهرة مطبعة السعادة ١٣٢٥هـ ص ١١٠.

السلطان إنما جعل ناصراً لدين الله فلا تركبوا دين الله وعباد الله بسلطانه تذلونهم به فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق عز وجل)[1].

فهل يمكن القول أنه كان لتيار الجبرية المتفشي على المستوى الرسمي للدولة الأموية، إن صحت هذه الروايات، رد الفعل عند الحسن البصري مما جعله يعتنق المذهب المقابل، مذهب القدرية في مرحلة من حياته كما يرى بعض الباحثين[2] ؟.

وماذا يقول الحسن البصري رداً على معبد وعطاء بن يسار حين قالا له (يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين و يأخذون أموالهم إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى)[3]. وليس في هذا القول إلا رفض الجبرية تصحيحاً للإعتقاد حسب القرآن والسنة بنسبة الفعل إلى مرتكبيه من البشر ولكنهم يقررون أن الشيخ السلفي ذهب إلى الطرف الآخر من القضية معتنقاً بادىء ذي بدء مذهب القدرية، و يستنبطون ذلك من رسالته إلى عبد الملك بن مروان أو إلى الحجاج حيث يقول فيها، مثبتاً الحرية الإنسانية القائمة على الإختيار والإستطاعة على الفعل تمكيناً من الله تعالى، (أما بعد فإن الأمير أصبح في قليل من كثير مضوا، والقليل من أهل الخير مغفول عنهم وقد أدركنا السلف الذين أقاموا الأمر لله وأستنوا بسنة رسول الله ﷺ ، فلم يبطلوا حقاً ولا ألحقوا بالرب تعالى إلا ما لحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما يحتج الله تعالى به على خلقه وقوله الحق ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ ولم يخلقهم لأمر ثم حال بينهم لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد)[4]. وهو هنا يصل إلى إثبات الإختيار البشري والإستطاعة على الفعل كنتيجة في قياس مقدمتاه هما: الحكمة من خلق الناس هي عبادتهم لله ثم الثانية أن الله ليس بظلام للعبيد، وسيحاسبهم على تقصيرهم في العبادة، فتكون النتيجة أنه لا بد أن يكونوا أحراراً مختارين قادرين على الأفعال المحاسبين عليها ثم يقول في نفس

---

(١) نفس المصدر ص ١١١ وكذا وردت هذه الرسالة بمروج الذهب مع اختلاف بسيط، ولكنا نحتفظ حيال صحة هذه النصوص لأنها من رواية خصوم الأمويين.

(٢) أنظر طاش كبري زادة ــ مفتاح السعادة جـ ١ ص ٣٠.

(٣) طاش كبري زادة ــ مفتاح السعادة جـ ١ ص ٣٣.

(٤) ابن المرتضى ــ المنية والأمل ص ١٢، ١٣.

الرسالة (ولم يكن أحد في السلف يذكر ذلك ويجادل فيه، لأنهم كانوا على أمر واحد وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس من النكرة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات) وهذه سلفية الحسن منهجاً وموضوعاً، وكأنه يعتذر عن الخوض في مثل هذه الأمور، ما دام يخوض فيها دفاعاً عن الدين درءاً للبدع، ثم يقول في نفس الرسالة (فافهم أيها الأمير ما أقوله فإن ما ينهي الله عنه فليس منه، لأنه لا يرضى ما يحظره من العباد، لأنه تعالى يقول ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضي عن عمله، ولو كان الأمر كما يقول المخطئون لما كان لمتقدم حمد فيما عمل، ولا على متأخر لوم، ولقال تعالى «جزاء بما عملت لهم» ولم يقل «جزاء بما كانوا يعملون».

ولا شك أن القول بحدوث أي شيء، حتى لو كانت الشرور، بدون قضاء الله وقدره، فيه إنكار للقدر. وهو قول مخالف للكتاب والسنة.

والذين يقولون بأن الحسن البصري كان قدرياً ثم عدل عن ذلك، يستنبطون هذا من قول شيخ التابعين عن الكفر أنه ليس من الله، وهو قول موافق للآية الكريمة التي أثبتت أن الحسنة من الله والسيئة من النفس، ومن ثم فالمستنبط من أقوال الحسن السابقة إنكاره للقدر، متزيد في استنباطه ومخطىء فيه، حيث لا تحتمل هذه الأقوال إنكاراً للقدر، حتى بالنسبة لشرور العباد. وإنما يرمي الحسن منها إلى إثبات المسئولية الخلقية للإنسان بتأكيد حرية الإرادة الإنسانية، ورفض قول الجبريين. وهذا لا يتعارض مع إثبات وقوع كل شيء حتى الأفعال الإختيارية ــ طاعة كانت أو معاص ــ بقدر الله وقضائه.

فمن دفاعه عن حرية الإرادة ورده على أهل الجبر، قوله (إن أهل الجهل قالوا: إن الله تعالى ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وما بعدها، لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق والكفر، بقوله تعالى ﴿ويضل الله الظالمين﴾ أي يحكم بضلالهم ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم وما يضل به إلا الفاسقين﴾. فهذا القول من الحسن البصري دليل قاطع على إيمانه بأن أفعال العباد مخلوقة من الله سبحانه وتعالى بناء على اختياراتهم، أي أن العبد يختار

الإيمان أو الكفر، فيمده الله عز وجل بالإيمان أو الكفر حسب طلبه واختياره، وهذا يعني أنه لا يقع كفر أو إيمان، معصية أو طاعة، في حياة البشر إلا بإذن الله وقدره وخلقه.

وفي ذلك دليل واضح على أن شيخ التابعين رضي الله عنه كان يثبت حرية الإرادة للإنسان، وفي نفس الوقت يؤمن بقضاء الله الشامل وقدره العام لكل شيء حتى معاصي العباد، وهو بذلك لم يخالف الكتاب والسنة ولا ما كان عليه جيل الصحابة في قليل أو كثير في هذه المسألة.

إن ما أنكره الحسن هو أن يحتج العصاة والكافرون على الله بقضائه وقدره، وهي مقالة الكافرين والمشركين والفاسقين أنكرها عليهم القرآن وردها عليهم في قوله عز وجل ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا أن تتبعون إلا الظن وإن أنتم ألا تخرصون. قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين.﴾[1].

ولم يزد الحسن في أقواله على ذلك، فهو يرفض الإحتجاج بالقضاء والقدر، و يثبت أن المجبرة يتعللون بمشيئة الله عن شركهم، وعند نهيهم عن المعاصي وحثهم على القيام بما كلفهم الله به من أمور الدين، حيث يقولون هذا مقدر علينا من الله تعالى، ولكنهم بالنسبة لأمور الدنيا يجتهدون و يأخذون بالأسباب و ينكرون أنهم مجبرون. وهذا دليل كذبهم وسوء نيتهم. فيقول في رسالة للأمير (واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله يقولون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالإجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه، ولا يقولون في أمر دنياهم على القضاء والقدر)[2]. ومن ثم يمكن القول أن الحسن البصري هنا يثبت حقيقة قرآنية وهي تعلل المشركين بالقضاء والقدر ومشيئة الله، سواء السابقين منهم على نزول القرآن الكريم أو اللاحقين منهم لنزوله.

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٤٨-١٤٩.

(٢) ابن المرتضى — المنية والأمل ص ١٢، ١٣، ١٤، ١٥.

ولكن صاحب المنية والأمل وهو معتزلي ممن يرفضون القول بوقوع المعاصي بقدر الله، يحاول أن يجعل الحسن معتزلياً قدرياً على مذهبه بالرغم من أن النصوص الواردة كلها لا تحتمل ذلك بأي وجه من الوجوه، إلا بالتأويل المتعسف الذي يحمل أقوال شيخ التابعين مالا تحتمل.

ولذلك نجد الشهرستاني ــ وهو أشعري ضد المعتزلة والقدرية ــ ينكر نسبة بعض الأقوال إلى الحسن على أساس أنها قد تحتمل إنكاراً للقدر على طريقة القدرية، فرأى الشهرستاني متعجباً أن مفهوم القدر عند الحسن كما هو وارد في الرسالة (محمول على البلاء والعاقبة والسنة[1] والرخاء والمرض والشفاء والموت والحياة إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى دون الخير والشر والحسن والقبيح الصادرين من اكتساب العباد)[2].

ويستنبط الشهرستاني من هذا النص استنباطاً فيه تزيد أيضاً فيقرر أن الحسن يجعل مفهوم القدر ومجاله في الأمور الجبرية في حياة العباد دون الأمور الإختيارية، ومن ثم يكون منكراً لوقوع المعاصي بقدر الله، وذلك يعني أنه كان قدرياً، ولذلك يحاول الشهرستاني تبرئة للحسن من تهمة القدرية باستبعاد نسبة الرسالة إليه فيقول (فلعلها لواصل بن عطاء فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى فإن هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم)[3].

والحق أن هذا النص لا يحتمل أي دليل على أن الحسن البصري أنكر القدر بالنسبة للأفعال الإختيارية، وإنما هو يقسم الأفعال الواقعة بالفاعلية الإنسانية والتي كثيراً ما ينسبها القرآن صراحة للإنسان إلى نوعين: أفعال جبرية وأخرى اختيارية، وليس في ذلك ما يدل على وقوع الثانية بدون قدر الله تعالى. ويكفي عندنا قول الحسن رداً على المجبرة (إن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق والكفر). ففي ذلك دليل على وقوع ضلال وكفر الكافرين بخلق الله وقدره ولكن بناء على اختيارهم للكفر. ومن ثم نستطيع القول أن الحسن البصري كان عنده

---

(١) أي الجدب والقحط.

(٢) الشهرستاني ــ الملل والنحل ص ٤٧ جـ ١ تحقيق محمد سيد كيلاني مطبعة مصطفى البابي القاهرة ١٣٨١ هـ ــ ١٩٦١م.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

التصور الصحيح الذي جمع فيه بين القول بوقوع كل شيء حتى معاصي العباد بقدر الله عز وجل، وبين إثبات الحرية الإنسانية التي تدين الإنسان على أفعاله الخلقية. وهو في ذلك التصور قرآني تماماً أو سلفي تماماً.

ولعل شيخ التابعين قد جرى عليه ما جرى على الصحابة من حرب بين الفرق بدليل ما سبق من محاولة ابن المرتضى مؤرخ طبقات المعتزلة والقدرية جعله قدرياً، ومن ذلك أيضاً ما جاء في كتاب الأمالي للشريف المرتضى ـــ وهو على مذهب المعتزلة ـــ حيث يقرر أن الحسن من أوائل القائلين بالعدل و يروي عنه قوله (من زعم أن المعاصي من الله جاء يوم القيامة مسوداً وجهه ثم تلا ﴿و يوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة﴾، كما ينسب له أيضاً قوله «كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي»[1]. وتعليقاً على هذا نرى أن النص الأول قد يكون من أقوال الحسن لأنه لا يعني أكثر من رفض نسبة المعصية إلى الله ولكنه لا يعني أنها لا تقع بغير قدر الله وقضائه. أما النص الثاني الذي ينص صراحة على أن كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي فهو بالقطع ليس للحسن لأن فيه إنكاراً للقدر، وهو مخالف لتصريح الحسن بأن الله يضل بتقدم الفسق من العبد.

وكذلك يقول القاضي عبد الجبار عن الحسن أنه من «شيوخنا» أي من شيوخ المعتزلة ويجعله في الطبقة الثالثة من رجال الإعتزال ويفسر قوله تعالى ﴿ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة﴾[2] بقوله (مما كان يحلف به الحسن البصري عليه رحمة الله إن الله تعالى ما أراد به إلا الجبرة، لأنهم كذبوا عليه في إضافة القبائح إليه)[3].

و يثبت ابن المرتضى رجوع الحسن عن القدرية بقوله (إن أيوب روى «أتيت الحسن فكلمته في القدر فكف عن ذلك، قلت: قد روي أنه خوفه بالسلطان، فكف عن الخوض فيه، وذلك لا يقتضي مخالفة ما قدمنا)[4]. وتبرير ابن

(١) السيد المرتضى ـــ الأمالي.

(٢) سورة الزمر آية: ٦٠.

(٣) القاضي عبد الجبار ـــ متشابه القرآن ص ٥٩٧ القسم الثاني تحقيق السيد عزمي مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر ـــ القاهرة.

(٤) ابن المرتضى ـــ المنية والأمل ص ١٥.

المرتضى رجوع الحسن عن إنكار القدر بالخوف من السلطان مردود عليه بما ذكره من تحدي الحسن البصري للحجاج ودعائه عليه وقوله عنه أنه أفسق الفاسقين[1]، ومع ما سبق ذكره من موقف الحسن البصري من حكام بني أمية الحازم، فما كان الحسن البصري يرجع عن الحق خوفاً من سلطان، فقد كان (فصيحاً شجاعاً ورعاً)[2].

ومهما يكن ما نسب إلى الحسن من إنكار للقدر صادقاً أو كاذباً، فإن القدرية والمعتزلة ــ وهم الحريصون على نسبة ذلك له لكسبه لمذهبهم ــ يثبتون في نفس الوقت رجوعه عن إنكاره للقدر. ومع التسليم بذلك جدلاً وفرضاً ــ وهو غير صحيح ــ فإن رجوعه عن ذلك يكون لأنه رأى أن الحق في إثبات وقوع كل شيء في الكون حتى المعاصي والكفر بقضاء الله وقدره، وإذا صح هذا الفرض فإن هذه المرحلة من حياة شيخ التابعين التي كان فيها قدرياً تعتبر مرحلة حيرة واضطراب ليس بالنسبة له خاصة بل بالنسبة لكثير من العلماء التابعين والمخلصين من أمة الإسلام، بل تعتبر مرحلة عدم الوضوح والثبات والإضطراب بالنسبة لمسألة القدر في حياة الأمة الإسلامية وأذهان مفكريها المخلصين. ولكن حتى هذه المرحلة تصبح قصيرة جداً بالنسبة لعمر أمة حيث أنها لم تتعد فترة قصيرة من حياة فرد من أفرادها. ومن ثم يمكن القول ــ إذا صح هذا الفرض ــ أن مرحلة الحيرة حيال مسألة القدر انتهت على يد شيخ التابعين بوقوف الفكر الإسلامي السلفي في وجه القائلين بالجبر المحض وفي وجه منكري القدر على حد سواء، ومعنى ذلك أن التابعين انتهوا إلى ما انتهى إليه جيل الصحابة بالنسبة لهذه المسألة حيث أثبتوا إرادة الإنسان الحرة المختارة التي يستحق العبد بموجبها الجزاء والعقاب على أفعاله الخلقية وفي نفس الوقت أثبتوا أن كل ما يحدث من العبد من أفعال اختيارية محاسب عليها واقعة منه بقضاء الله وقدره. وظل هكذا من يمكن أن نطلق عليهم اسم السلف إزاء هذه المسألة متمسكين بهذين المبدأين.

أو بتعبير آخر فإن سمات مذهب السلف في الجبر والإختيار تحدد بموقف

---

(١) المصدر السابق ص ١٦.

(٢) ابن حجر ــ تهذيب التهذيب.

الحسن البصري بقيامه على أصلين رئيسيين، أولهما: حدوث كل شيء في الكون بقضاء الله وقدره حتى أفعال العباد جميعاً.

وثانيهما: أن الإنسان حر مختار فاعل لأفعاله الخلقية ومكتسب لأعماله الواقعة في دائرة التكليف ومسئول عنها وإن اختلفوا بعد ذلك في تفسير العلاقة بين المشيئة الإلهية المطلقة والإرادة الإنسانية الحادثة وبين خلق الله وسبحانه للفعل وبين اكتساب العبد له. وخير مثال على ذلك تفسير عمر بن الخطاب لهذه العلاقة.

أما سائر الصحابة والتابعين الذين لم تتضح في أذهانهم هذه العلاقة كما عبر عنها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فيسلمون أمرهم في ذلك إلى الله مؤمنين بالقدر ومسئولية الإنسان واختياره، معتبرين التعارض البادي أمام الذهن بينهما في الأمور المتشابهة التي يقولون حيالها ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾.



الفصل الثالث

موقف الفقهاء من القدر والحرية الإنسانية

أ ـ تمهيد:

تتمثل عظمة المسلمين العلمية، منهجاً وموضوعاً، في أعمال الأصوليين والفقهاء وأهل الحديث. أما علماء الكلام فهم أهل جدل ومراء، وجد عند غيرهم من الأمم كاليونانيين. وقد ذم القرآن الكريم المراء وأهله ﴿وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً﴾[1] ونهى عنه رسول الله ﷺ حتى ولو كنا على حق.

ولا شك أن كفالة الشريعة الإسلامية لحرية الفكر والإجتهاد بالرأي واعتباره أحد أصولها، كان أحد العوامل الرئيسية في نشوء المذاهب الفقهية، في مجال العبادات والمعاملات والنظم، ومن ثم يظن البعض أن حرية الفكر التي كفلها الإسلام هي العامل الرئيسي أيضاً في نشوء المدارس الكلامية في مجالات ومسائل العقيدة. بيد أن هذا الظن خاطىء تماماً، لأن المذاهب الفقهية قامت كلها على أيدي وجهود علماء مخلصين وأئمة شهد لهم بالورع والحفظ والأمانة والفطنة، وليس بينهم من عمل على تفريق كلمة المسلمين، وإنما كان هدفهم الوصول إلى الأحكام الفقهية في المسائل المستحدثة انبثاقاً من روح الشريعة ومبادىء الوحي، بينما نشأت بعض المذاهب الكلامية على أيدي مفكرين من المشبوهين وأصحاب النيات السيئة حاولوا تفريق الأمة بالكلمة والحركة فاصطنعوا الخلافات العقيدية، واستحدثوا أموراً خلافية، كانت موجودة في عهد الصحابة، ولم يكن لاستحداثها ثمة دواع حقيقية أو حيوية. ثم هم بعد ذلك يقدمون حلولاً متضاربة وأقوالاً وآراء

---

(١) سورة الكهف: ٥٤.

متناقضة لكل مسألة يثيرونها. وهذا من شأنه أن يفرق المسلمين ويجعلهم أحزاباً وشيعاً علاوة على ما يؤدي إليه ذلك كله من حيرة واضطراب وشك في عقيدتهم.

أما الفقهاء والأصوليون وأهل الحديث فقد عمدوا إلى العمل العلمي الجاد الرصين، فأسسوا مناهج للإجتهاد والنقد التاريخي وقواعد للتفسير تعتبر حصيلتها بحق المفخرة الأولى للحضارة الإسلامية حيث لم تسبقها ولم تلحقها في ذلك حضارة أخرى.

وبالرغم من عزوف الفقهاء عن الخوض في المسائل الكلامية، حيث رأوا جميعاً أن مجرد إثارة الخلاف في مسائل عقيدية لم تكن مثارة على عهد رسول الله ﷺ وعلى عهد الصحابة رضوان الله عليهم، هو بدعة نهي عنها الشرع، نقول بالرغم من ذلك فإن الفقهاء المحدثين كانوا على إحاطة تامة بجوانب هذه المسائل ومنزلقاتها الفكرية وأوجه الصواب والخطأ فيها. فعزوفهم عن علم الكلام أو الجدل الكلامي لم يكن بسبب عجز عن ممارسته أو جهل بفنونه أو بسبب جمود فكري عندهم أو تقصير في الإجتهاد. لأن الذين وضعوا أصول الفقه وتوصلوا إلى المنهج العلمي للتحقيق التاريخي لأول مرة في تاريخ الإنسانية المكتوب متمثلاً في علوم الحديث لا يمكن أن يكونوا جامدين فكرياً أو مقصرين في الإجتهاد والبحث أو مجردين في الإبداع الفكري والمنهجي، ومن ثم فإن عزوفهم عن المسائل الكلامية كان بسبب رغبتهم في البعد عن مسببات الخلاف والفرقة وبلبلة عقول العامة بما لا يطيقون، والإبتداع في الدين، ومع ذلك كله فإننا نجد لأكثرهم الإجابات القرآنية الحاسمة على كل الشبهات التي حاول المغرضون إثارتها حول عقيدة الإسلام، وتبعهم في ذلك كثير من أصحاب النيات الطيبة من المتكلمين.

وسنرى أن الفقهاء والمحدثين كانوا سلفيين ومحافظين على عقيدة قرآنية خالصة في مفهوم القضاء والقدر، في إطار مبادىء، وأصول عقيدة الصحابة والتابعين فيهما.

ب ــ مذهب أبي حنيفة النعمان في الحرية الإنسانية:

لم يكن الفقهاء يعزفون عن الجدل الكلامي عجزاً منهم عن إدراكه أو نتيجة جهل بهذا الفن ــ كما سبق أن ذكرنا ــ وإنما كان ذلك عن تقوى منهم وخوف

من الله عز وجل في الأغلب، والدليل على ذلك أن الإمام الأعظم أبا حنيفة النعمان بدأ حياته متكلماً ونبغ في علم الكلام وبلغ فيه مبلغاً يشار إليه بالأصابع(١) ولكنه رجع عن ذلك حيث انتهى إلى أن مجرد الخوض في مسائله بالمنهج الكلامي الجدلي، بصرف النظر عن المذهب الذي يعتنقه المتكلم، مخالف لشريعة الإسلام، حتى أنه نهى عن الصلاة خلف أحد المتخاصمين في مسألة خلق القرآن، لأن النظر في مثل هذه المسائل المستحدثة والنزاع في الدين بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار(٢).

ومع ذلك فقد ترك لنا الإمام آراءً في مسائل كلامية لم يكن فيها الإمام متكلماً، وإنما وضع بها أصول العقيدة الإسلامية وبخاصة مسألة الإيمان كما استخلصها من القرآن الكريم.

ففي كتابه «العالم والمتعلم» يقرر فيه أفضل الطرق في الرد على المخالفين، وبشرح اعتقاد المتكلمين، كما يتحدث في كتابه «الفقه الأكبر» عن التوحيد وله رسالته إلى عثمان بن مسلم التبي عالم البصرة المتوفى عام ١٤٣هـ، وهو يرفض عقيدة القدرية المنكرين للقدر في كتاب له بعنوان «الرد على القدرية»(٣).

ويشير الشيخ أبو زهرة إلى وجود شك في نسبة «الفقه الأكبر» إليه، ثم يرجح أنه، إذا كان له، فإنه زيد بعده(٤).

ويبدو أن هذا الشك قديم حيث يعرض الاسفراييني كتب الإمام أبي حنيفة ثم يعقب على عرضه لهذا الكتاب بذكر السند الصحيح الذي يؤكد نسبته إليه فيقول («في كتاب الفقه الأكبر» الذي أخبرنا به الثقة بطريق معتمد وإسناد صحيح، عن نصير بن يحي عن أبي مطيع عن أبي حنيفة)(٥).

ومذهب الإمام في الحرية الإنسانية واضح تماماً مما جاء في كتبه الكلامية، ويتفق تماماً مع عقيدة الصحابة والتابعين فيها.

---

(١) الخطيب البغدادي ــ تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٧٤.
(٢) ملا علي القاري ــ شرح الفقه الأكبر ص ٤.
(٣) الأسفراييني ــ شرح الفقه الأكبر ص ٤.
(٤) الشيخ أبو زهرة ــ أبو حنيفة ص ١٦٥.
(٥) المصدر السابق. نفس الصفحة.

إلا أننا نجد، لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي الناشيء حيال هذه المشكلة، محاولة حقيقية لوضع تفسير عام وشامل لموقف الإنسان الوجودي، مستخلصاً من الكتاب والسنة حقيقة أننا وجدنا مفهوماً كاملاً لهذا الموقف عند الإمام علي، ولكن هذا المفهوم استخلصناه من أقواله وخطبه ومأثوراته المتناثرة في نهج البلاغة وغيره.

كما أن الصحابة والتابعين وحتى شيخهم الحسن البصري لم يقوموا بعمل فكري بمبادرة منهم لهذه المشكلة، كما ذكرت، وإنما كانوا يصححون انحرافات عقيدية تتفشى بين الناس.

أما الإمام أبو حنيفة فإننا نجد له في «الفقه الأكبر» وفي رسالته إلى البتي ما يشير إلى أنه حاول استعمال حقيقة إنسانية قرآنية ليحدد بها مفهوم الحرية الإنسانية وهي حقيقة الوجود السابق للبشر أفراداً في عالم الذر (أخرج ذرية آدم من صلبه على صور الذر فجعلهم عقلاء فخاطبهم وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر فأقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم إيماناً فهم يولدون على الفطرة)[1] . ومن ثم يجعل الإمام أبو حنيفة للإختيار البشري أساساً غيبياً، ويحدد مفهوم هذا الإختيار بأنه إقدام الإنسان بإرادته على تغيير ما فطره الله عليه من الإيمان. أو السير على ما فطره عليه وتثبيته. (ومن كفر فقد بدل وغير، ومن آمن وصدق فقد ثبت وداوم)[2] .

و يبدو أنه يفرق بين الإيمان الفطري والإيمان الإختياري وذلك لقوله بعد ذلك مباشرة (خلق الله تعالى الخلق سلباً من الكفر والإيمان، ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم، فكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده الحق، بخذلانه الله تعالى إياه، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه، بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته له)[3] . ومن ثم فالإنسان حر مختار عنده. يؤكده قوله (ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولا جعلهم مؤمناً ولا كافراً، ولكنه خلقهم أشخاصاً والإيمان والكفر فعل العباد)[4] .

---

(١) الملا علي القاري ـــ شرح الفقه الأكبر للإمام أبو حنيفة ص ٢.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة. (٤) نفس المصدر والصفحة.

ومن ناحية أخرى يقر بأن (تقدير الخير والشر كله من الله تعالى لقوله تعالى ﴿قل كل من عند الله﴾ ومن زعم أن تقدير الخير والشر من عند غير الله كان كافراً بالله وبطل توحيده لو كان له توحيد)[1].

ومفهوم القدر عنده ألا يتم شيء في الكون خلقاً أو فعلاً أو تغييراً إلا بمشيئة الله وعلمه وقضائه وقدره وفق ما كتبه القلم في اللوح المحفوظ قبل خلق السموات والأرض حيث أمر الله القلم أن يكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة لقوله تعالى ﴿وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر﴾ [2].

وكما رفض أبو حنيفة مذهب الجبرية بإثباته الحرية والفاعلية الإنسانية، فإنه يرفض عقيدة منكري القدر أيضاً بإيمانه بأن كل شيء بقضاء الله وقدره حتى معاصي العباد وأفعالهم الإختيارية. (وهو الذي قدر الأشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم)[3].

ومن ثم فقد اكتملت عند الإمام عناصر المشكلة التي تستوجب منه حلاً، كيف فسر الإمام العلاقة بين المشيئة المطلقة والإختبار البشري.. أو كيف حاول دفع شبهة التناقض التي تبدو للذهن لأول وهلة.

إن اتجاه مذهب أبي حنيفة في المشكلة يتحدد بقوله (وإني أقول قولاً متوسطاً، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاتبهم بما لم يعملوا ولا سألهم عما لم يعلموا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس به علم والله يعلم بما نحن فيه)[4].

ولكن ما زال السؤال قائماً: هل تقع المعصية بمشيئة الله أو بدون مشيئته؟ إن أبا حنيفة أثبت إيمانه بأن كل شيء يقع بمشيئة الله وقدره... حتى معاصي العباد فكيف أثبت بعد ذلك فاعلية العبد واستحقاقه الجزاء والعدل الإلهي.

---

(١) نفس المصدر ص ١.
(٢) سورة القمر: آية ٥٣.
(٣) الفقه الأكبر بشرح علي القاري ص ٢.
(٤) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ــ أبو حنيفة ص ١٧٩ ونسب هذا النص أيضاً إلى الامام جعفر الصادق.

نجد في «الفقه الأكبر» لحل هذه المشكلة فكرتين رئيسيتين يقوم عليها مذهبه:

الأولى: إن الله خالق لكل شيء حتى أفعال العباد، وقيام الإنسان بالفعل هو اكتسابه للفعل المخلوق.

الثانية: نجد أيضاً أنه يفرق بين الأمر التخييري والأمر الكوني.

أما عن الأولى فذلك واضح من قوله (وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها بمشيئته)[1]، و يقول: (نقر بأن العبد مع جميع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق فلما كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة)[2] وكذلك قوله (نحن نقر بأن الله تعالى خالق الخلق ورازقهم ولم يكن لهم طاقة لأنهم ضعفاء عاجزون محدثون والله تعالى خالقهم ورازقهم) لقوله سبحانه ﴿الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾ (والكسب من الحلال حلال وجمع المال من الحرام حرام)[3] وما دام الفعل البشري مخلوقاً، فهو سواء، كان معصية أم طاعة بإذن الله تعالى ومشيئته.

إن أبا حنيفة يثبت للإنسان استطاعة، وإن كانت استطاعة للكسب وليست للخلق وهو يجعل الإستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده. (نقر بأن الإستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعده لأنه لو كان قبل الفعل لكان العبد مستغنياً عن الله سبحانه وقت الفعل وهذا خلاف النص وفي نسخه لقوله تعالى ﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾. ولو كان بعد الفعل لكان من المحال حصول الفعل بلا استطاعة ولا طاعة)[4].

ومجمل قول أبي حنيفة بالكسب هو أن العبد يختار، والله سبحانه وتعالى يمده بالفعل الذي يختاره، بخلق هذا الفعل له عند اقتران استطاعته به فيكتسبه. وبذلك يثبت مذهبه مسئولية العبد عن فعله باختياره ووقوع كل شيء في الكون حتى المعاصي بإذن الله سبحانه وحسب قدره الأزلي.

(١) الفقه الأكبر بشرح القاري ص ٢.

(٢) رسالة أبي حنيفة إلى البتي عند شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٤٥.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) الرسالة ــ من شرح علي القاري ص ٤٠.

لكن ما معنى القضاء إذن وفيم كان التكليف وكل شيء مكتوب منذ الأزل؟. وكيف تقع في الكون معاص وشرور بإذن الله؟. وهل يرضى ربنا عن المعاصي والشرور...؟

وماذا كان رد أبي حنيفة للجبرية حين سألوه (هل يسع أحد من المخلوقين أن يجري في ملك الله ما لم يقض؟). لقد كان رده واضحاً جلياً يدل على عمق فكر ودراية بإبعاد المشكلة. قال (لا، إلا أن القضاء على وجهين: أمر والآخر قدره، فأما القدرة فإنه لا يقضي عليهم و يقدر لهم الكفر ولم يأمر به، بل نهى عنه، والأمر أمران: أمر الكينونة إذا أمر شيئاً كان، وهو على غير أمر الوحي)[1].

فالمعاصي تقع بمشيئة الله، وليس بمحبته ورضاه، والطاعات تقع بمشيئة الله وبمحبته وبرضاه، ومن ثم يفرق الفقه الأكبر بين المشيئة والمحبة من جهة، وبين الأمر الكوني الحتمي والأمر التشريعي التكليفي، من الله للعباد باعتباره أمراً تخييرياً من جهة أخرى، فأفعال العباد كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره، والطاعات كلها ما كانت واجبة بأمر الله تعالى ومحبته و برضائه وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره، والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره[2]، (أي أمره التشريعي، أمر الوحي). والله تعالى يهدي من يشاء فضلاً منه، و يضل من يشاء عدلاً منه، وإضلاله خذلانه وتفسير الخذلان أن لا يوفق العبد إلى ما يرضاه منه وهو عدل، وكذا عقوبة المخذول على المعصية[3]. ذلك لأن العبد حينما يختار الكفر أو المعصية، إنما يختاره بمحض إرادته و بكامل حريته. وليس هناك شبهة جبر من إبليس يجبره على الكفر (فلا يجوز أن نقول أن الشيطان يسلب الإيمان من العبد المؤمن قهراً وجبراً، ولكن نقول العبد يدع الإيمان فحينئذ يسلبه منه الشيطان)[4]. وترتفع شبهة الجبر الناجمة في الذهن البشري عن القول بالقدر وتسطير الأقدار في اللوح المحفوظ منذ الأزل بقوله:

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة ــ أبو حنيفة ص ١٧٧.
(٢) نفس المصدر ص ٣.
(٣) الفقه الأكبر ص ٣.
(٤) الفقه الأكبر ص ٣.

(ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم) فكأن الأشياء سجلت بأن ستكون كذا وليست لتكن كذا. ولكن وقوعها أيضاً في الزمان بإذنه تعالى ومشيئته.

هذا مجمل رأي أبي حنيفة كما جاء في كتبه. ونحن لا يسعنا إزاء هذا الفكر الناضج في المشكلة، إلا أن نشك في نسبة كثير مما جاء فيه وذلك لعدة أسباب:

الأول: إن الكلام في الإستطاعة وهل هي قبل الفعل أو بعده أو معه، لم تظهر كما تثبتها كتب علم الكلام إلا على يد أبي الهذيل العلاف المعتزلي المتوفى سنة ٢٣٠هـ.

الثاني: الحل الذي يقدمه «الفقه الأكبر» لمشكلة خلق أفعال العباد هي نظرية الكتب الأشعرية تماماً، والتي قال بها الإمام الأشعري المتوفى سنة ٣٢٠هـ.

وقد أثبت الشيخ أبو زهرة ذلك الشك واستدل عليه بوجود مشاكل فكرية ومصطلحات في «الفقه الأكبر» لم تكن على عهد الإمام.

والمرجح أن الفقه الأكبر أصبح عقيدة الأحناف بعد ذلك. فدخل عليه التعديل والزيادة خاصة بعد انتشار عقيدة الأشعري واعتناق جمهور علماء المسلمين لها.

أما ما جاء في «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي من وصف أبي حنيفة بالجهمية على لسان تلميذه أبي يوسف[1] فقد تولى الأستاذ الدكتور النشار تكذيبه بما ذكره من رواية أبي يوسف نفسه عن أبي حنيفة قوله «صنفان من شر الناس بخراسان الجهمية والمشبهة»[2].

بل أننا نجد رواية أخرى عن الشريف المرتضى في «الأمالي» توحي إلى أن أبا حنيفة كان قدرياً أو على الأقل ممن يوافق على القول بالقدر. فقد ذكر أن أبا حنيفة النعمان بن ثابت قال: دخلت المدينة فأتيت أبا عبد الله فسلمت عليه وقفت عنده ورأيت ابنه موسى في دهليزه. فدار بينهما حوار ثم سأله أبو حنيفة (جعلت فداك، ممن المعصية؟ فنظر إلي ثم قال: اجلس حتى أخبرك، فجلست

---

(١) الخطيب البغدادي ــ تاريخ بغداد ــ جـ ١٣ ص ٣٧٤ عن نشأة الفكر جـ ١ ص ٢٤٣.

(٢) مناقب المكي جـ ١ ص ١٤٥ وكذا النشأة.

فقال: إن المعصية لا بد أن تكون من العبد، أو من ربه، أو منهما جميعاً. فإن كانت من الله فهو أعدل وأنصف من أن يظلم عبده و يأخذه بما لم يفعله. وإن كانت منهما فهو شريكه، والقوي أولى بإنصاف عبده الضعيف. وإن كانت من العبد وحده وقع الأمر وإليه توجه النهي وله حق العقاب والثواب، ووجبت الجنة والنار. قال: فلما سمعت ذلك قلت: ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم)[1].

فأين أبو حنيفة إذن من اتهامه بالجبرية تارة، ومن اعتباره ممن قالوا بالقدر تارة أخرى؟.

إن المرجح أن أبا حنيفة لا هذا ولا ذاك، بل عقيدته إثبات القدر من الله حتى المعاصي، كما أنه أثبت للعبد إرادة واختياراً يحاسب على أساسها. وهذا رأى الأستاذ الشيخ أبو زهرة يؤيده فيه الأستاذ الدكتور النشار[2].

أما الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) فقد رفض إنكار القدر رفضاً تاماً، وأكد وقوع كل شيء بقضاء الله وقدره متفقاً في ذلك مع الإمام أبي حنيفة، ومع مدرسة الفقهاء عموماً وعبر عن مذهبه في المشيئة الإلهية بهذه الأبيات من الشعر:

ما شئت كان وإن لم أشأ	وما شئت إن لم تشأ لم يكن
خلقت العباد على ما علمت	في العلم يجري الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت	وهذا أعنت وذا لم تعن
فهذا سعيد وهذا شقي	وهذا قبيح وهذا حسن

كما رد على بشر المريسي (المتوفى ٢٣٠هـ) وناظره مناظرة عنيفة حين أعلن هذا الأخير أنه قدري[3].

أما الإمام مالك بن أنس (المتوفى ١٧٩هـ) فقد رفض النزاع في المسائل الأصولية، وأثر عنه قوله حين سئل عن الإستواء أن (الإستواء معلوم، والكيفية

(١) السيد المرتضى — الأمالي جـ ١ ص ١٠٥، ١٠٦.

(٢) الشيخ أبو زهرة — أبوحنيفة، ود. النشار — نشأة الفكر جـ ١.

(٣) الأسفراييني — التبصير ص ٦٨.

مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)[1]، كما يمكن القول أنه عندما رفض الكلام والبحث إلا فيما تحته عمل — كما هو مشهور عنه — قد بين أن موقفه من المشكلة التي نحن بصددها موقف عملي من حيث الحرص على تحقيق إنطلاق الإرادة الإنسانية للعمل والحرية البشرية متمثلة في واقع الحياة، وذلك بإقصاء كل ما يعيق هذا التحقيق من جدل وثرثرة ومراء.

(١) البغدادي — الفرق بين الفرق ص ١٢٦.

الفصل الرابع

مدرسة أهل الحديث ومشكلة خلق أفعال العباد

أ ــ تمهيد:

لا يفوتنا أن نذكر مدرسة .هامة وخطيرة في الفكر والإجتهاد الإسلامي الصحيح، ألا وهي مدرسة المحدثين، تلك التي أخذت على عاتقها حفظ السنة من الضياع والعبث، باعتبارها الأصل الثاني للإسلام بعد القرآن الكريم. ولا نملك إلا أن نتساءل عن موقف جامعي ومدوني الأحاديث وحفاظها من المشاكل الكلامية في عصرهم.

يقرر الدكتور مصطفى السباعي في كتابه «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» أن الإمام ابن شهاب الزهري (١٢٢هـ) كان أول من أقدم على محاولات التدوين ثم تبعه جيل التدوين الثاني وأشهرهم الإمام مالك (١٧٩هـ) وحماد بن سلمة (١٧٦هـ) وأبو عمرو الأوزاعي (١٥٦هـ) وسفيان الثوري (١٦١هـ) وعبد الله بن المبارك (١٨١هـ) والليث بن سعد (١٧٥هـ) وسفيان بن عيينه (١٩٨هـ). ثم فترة الجيل الثالث الذي كان على رأسه الإمام أحمد بن حنبل بمسنده المشهور. وانتهت بإمام المحدثين ودرة السنة في عصره محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤هـ-٢٥٦هـ) وتلميذه الإمام مسلم (٢٦١هـ) وتبعهما أبو داود (٢٧٥هـ) والنسائي(٣٠٣ هـ) والترمذي (٢٧٩هـ) وابن ماجة (٢٧٣هـ).

والذي نريد أن نخلص إليه من هذا العرض التاريخي الموجز للمحدثين هو أن علم الحديث قد نشأ وتطور حتى أخذ صورته النهائية في خط متواز مع ظهور الفرق الكلامية فماذا كان موقف المحدثين من هذه المسائل وتلك المشاكل؟.

إن المحدثين التزموا تماماً موقف الصحابة والتابعين الذي اعتبروا التفكير والخوض في المسائل الكلامية بدعة يجب اجتنابها. وهم يلتزمون بالنسبة لمشكلة القدر بالذات ــ بنهي الرسول ﷺ عن الخوض فيه. وكذلك كل المشاكل الفكرية التي استحدثت في الدين بعد عصر الخلفاء الأربعة. ولكننا نجد مع ذلك لهم موقفاً إيجابياً، غير هذا الموقف السلبي الذي يتوقف عند الإمتناع عن الخوض في موضوعات ما عرف بالكلام.

لذلك نجد لهم مصنفات في موضوعات كلامية بمنهج نقلي، لأنهم ــ كما سبق القول ــ وجدوا أنفسهم مضطرين ــ حماية لأصول الإسلام ــ أن يصححوا للمسلمين كل ما نبا بينهم من تفسيرات وتأويلات، تخالف عقيدة السلف ولذلك كان الإمام أحمد يأمر بإظهار المذهب الصحيح عند ظهور المذاهب الفاسدة ويقول: (الفرض إقامة حجج الله، وليس في ذلك مشقة)[1].

ومن ثم نجد له كتاب الرد على الزنادقة والجهمية يناقش فيه ثلاث مسائل هامة من مسائلهم شغلت أفكار المسلمين في ذلك العصر، وهي مسألة الصفات وخلق القرآن ورؤية الله سبحانه وتعالى بالابصار، ووجود الله سبحانه في كل مكان، مما عرضه لمحنته المعروفة.

ويجدر بنا هنا أن ننوه إلى أن هذا التقسيم الوارد لعلماء الإسلام بين فقيه ومحدث ومفسر ليس مطابقاً للواقع الذي كان عليه هؤلاء الأسلاف العظماء، إنما هو مصطنع للدراسة والبيان فقط. وذلك لأن كل منهم كان محدثاً وفقيهاً ومفسراً ولغوياً وأحياناً مؤرخاً وعالماً في العلوم التجريبية كالكيمياء والفلك والطب والرياضيات. والأمثلة على ذلك كثيرة ليس هنا مجال سردها. ولكن ما نود ابرازه هنا هو أننا نقصد من قولنا الفقهاء: علماء الإسلام الذين صرفوا جل اهتمامهم للفقه مع عدم إهمالهم للحديث والتفسير، ونقصد بالمحدثين الذين برزوا في جمع الحديث ووضعوا مناهجه وأصوله أكثر من بروزهم في التصنيفات الفقهية وأبواب الإجتهاد. وهكذا، وليس أدل على ذلك من أن الإمام أحمد بن حنبل كان مبرزاً في الإثنين في الفقه والحديث لأن أحدهما لا يستغني عن الآخر. كذلك الإمام

---

(١) من مقدمة كتاب (الرد على الزنادقة والجهمية) لأحمد بن حنبل التي كتبها محمد شقفة ص ٧.

البخاري وقد اشتهر باعتباره محدثاً، نجد أنه قد رتب كتابه الصحيح على أبواب الفقه، مما يدل على أنه كان يبحث ويجمع و يصنف كفقيه بمنهج تحري الحديث الصحيح من غيره، اعتقاداً منه أن ذلك هو المنهج الإسلامي الخالص لمعرفة أحكام العبادات والمعاملات والنظم ولمعرفة وسائل مفاهيم التوحيد الصحيحة.

وإذا كنا نأخذ من مدرسة الحديث الإمام البخاري كمثل نعرف من خلاله موقف هذه المدرسة من المشكلة، ومنهج أهلها في مواجهة المسائل الكلامية، فإننا نأخذه باعتباره محدثاً فقيهاً قبل أن يكون فقيهاً محدثاً.

ب ـ الإمام البخاري ومسألة خلق أفعال العباد:

صنف الإمام البخاري كتاب خلق أفعال العباد وكذلك كتب الدارمي كتابي النقض على بشر المريسي العنيد وكتاب «الرد على الجهمية».

ونأخذ كتاب خلق أفعال العباد للبخاري لنرى منهج هذه المدرسة في إقامة حجج الله كما يقول الإمام أحمد.

إلا إنه من الأوفق معرفة مدى تطور مشكلة الجبر والاختيار عند الفرقة بعامة والمعتزلة بخاصة وذلك على سبيل الإيجاز قبل عرض كتاب البخاري في المشكلة.

إن البخاري توفي عام (٢٥٦ هـ) ومعنى ذلك إنه عاصر أبا الهزيل العلاف المتوفى (٢٢٦هـ) والنظام وغيرهما، كما إنه جاء بعد إثارة مشكلة خلق القرآن واعتناق بعض أمراء الدولة العباسية وإحتضانهم الفكر المعتزلي، مما سبب محنة الإمام أحمد بن حنبل. وكذلك لم ينج الإمام البخاري من المحنة، فرفض القول بخلق القرآن فطرد من بخارى وتوفي في طريقه بقرية قريبة من سمرقند[١].

فشكلة خلق القرآن وقبلها إنكار القدر والجبرية التي تنسب جميع افعال العباد إلى الله. ومشكلة مرتكب الكبيرة والذات والصفات. وكل المشاكل الكلامية كانت مثارة على أشدها بين الفرق في عصر الإمام البخاري لذلك يسمى كتابه في الرد على هذه المذاهب الفاسدة «خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب

(١) طاش كبري زاده ـ مفتاح السعادة.

التعطيل»، ذلك أن مشكلة الجبر والإختيار كانت قد تطورت في عصره، حتى انحصرت في هذا السؤال: هل الإنسان قادر على خلق فعله أم أن الخالق هو الله سبحانه وتعالى وحده؟.

وبدأت مباحث الإستطاعة البشرية على يد أبي الهذيل العلاف(١). وتابعه النظام وشيوخ المعتزلة من بعده فيها وأثبتوا للإنسان قدرة واستطاعة مستقلة على خلق الفعل وإيجاده، وذلك بالإضافة إلى إنكارهم القدر وإن اختلفوا في تفاصيل ذلك كما سنرى بعد.

ومجهود البخاري الرئيسي في كتابه حيال هذه المشاكل هو انتقاء الأحاديث النبوية الصحيحة وأقوال الصحابة والتابعين التي يرى أنها تخصها ويمكن أن تقدم حلولا لها. ولكن ذلك ليس هو مجهوده الوحيد.

يروي البخاري عن وكيع قوله عن الفرق «الرافضة شر من القدرية والحرورية شر منها، والجهمية شر هذه الأصناف»(٢). فكأن وكيع يرفض القول بإنكار القدر و يعتبر القول بالجبر على مذهب الجهمية أفسد منه.

و يذكر البخاري ما يلزم الجهمي والقدري بالكفر برواية الأشيب (أدخل رأس من رؤساء الزنادقة يقال له شغلة على المهدي، فقال: دلني على أصحابك فقال: أصحابي أكثر من ذاك، فقال: دلني عليهم. فقال: صنفان ممن ينتحل القبلة القدرية والجهمية: الجهمي إذا غلا قال ليس ثم شيء، وأشار الأشيب إلى السماء، والقدري إذا غلا قال هما إثنان: خالق خير وخالق شر، فضرب عنقه وصلبه)(٣).

فالقول باستقلال القدرة البشرية على خلق الأفعال يلزم بالقول بخالقين. لذا نجد بقية الكتاب محاولة اثبات القدر خيره وشره من الله وإن كل شيء مخلوق لله حتى أفعال العباد. وهو في كثير من المواضع لا يكتفي برد الأحاديث الصحيحة

(١) الأشعري ـ مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٧٥ وكذا الملل والنحل جـ ١ ص ٤٩ وكذا الفرق بين الفرق ص ١٢٨.

(٢) البخاري ـ خلق أفعال العباد ص ٢.

(٣) نفس المصدر ص ٣.

وأقوال الصحابة والتابعين في ذلك، بل نجد له عملا فكرياً خاصاً، واجتهاداً ذاتياً بمنهج سلفي يدلل به على القدر وخلق أفعال العباد، ونفي القول بخلق القرآن وذلك بالتفريق بين قول البشر وكتابتهم وتلاوتهم للقرآن، وبين القرآن ككلام الله، باعتبار أن القرآن المنزل من عند الله غير مخلوق، وقول البشر وكتابتهم وتلاوتهم وحركاتهم وإكسابهم كلها مخلوقة لله، وهو يفرق بين ما يقوم بأمر الله سبحانه وبين أمره سبحانه.

فالأمر الإلهي عنده قديم، وهو بخلاف ما يقوم بهذا الأمر أي الأشياء المخلوقة (قال أبو عبد الله والقرآن كلام الله غير مخلوق لقول الله عز وجل ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾)[1].

فبين أن الخلائق والطلب الحثيث مسخرات بأمره كقوله (﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ وكقوله: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ وكقوله ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾ ولم يقل بخلقه)، فماذا يعني الأمر عند البخاري، إنه يفسر لنا مفهوم الأمر بما يرويه عن مجاهد قال (قلت: لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما ما القدر قال: يا مجاهد أين قوله ﴿ألا له الخلق والأمر﴾)[2].

ومن ثم يمكن القول أن مفهوم القدر عند البخاري هو مشيئة الله سبحانه التي يتم بها الشيء خلقاً أي إيجاداً من عدم في الكون وقياماً أو تغير أي استمراراً في الكون أو فناءً، أو تحولاً من حال إلى حال.

وهو في تفريقه بين الخلق والأمر وقوله معقباً على قوله تعالى ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾ ولم يقل بخلقه يعني أن الأمر هو مشيئة الله بوجود السنن والنواميس الكونية التي يسير عليها الكون المخلوق. ومن ثم يتم كل شيء بقدر الله.

ولكن كيف تتم أفعال العباد التي يفعلونها باختياراتهم وإراداتهم بقدر الله؟ يثبت البخاري بما يرويه عن الرسول عليه الصلاة والسلام قوله (إن الله يصنع

---

(١) نفس المصدر ص ٥.

(٢) نفس المصدر ص ٥.

كل صانع وصنعته). وما يرويه عن ابن عباس وابن عمر (إن كل شيء حتى العجز والكيس) ثم يذكر بعد هذه الروايات عقيدته هو في المسألة بقوله: قال أبو عبدالله محمد بن إسماعيل سمعت عبدالله بن سعيد يقول: سمعت يحيى بن سعيد يقول: مازلت أسمع من أصحابنا يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة. قال أبو عبدالله: حركاتهم وأصواتهم وأكسابهم وكتابتهم مخلوقة)[١].

بل إنه يورد قول الرسول ﷺ لأشج عبد القيس (أن فيك خلقين يحبها الله، الحلم، والحياء. قال: جبلا جبلت عليه أو خلقاً مني؟ قال: بل جبلا جبلت عليه. قال: الحمدلله الذي جبلني على خلقين أحبها الله)[٢].

إن ما أثبته البخاري في كتابه ان كل شيء في الكون ومنه الأفعال الإنسانية الاختيارية والجبرية، لا تتم إلا بقضاء الله وقدره. وليس للإنسان استطاعة مستقلة لخلق أفعاله.

فهل كان إمام المحدثين جبرياً؟ لا بالقطع، لأننا رأيناه يذكر ما يكفر الجهمية، والجهمية مجبرة خالصة تنفي الإختيار والقدرة البشرية على خلق الأفعال واكتسابها، ومن المرجح أنه واجه ولو ذهنيا السؤال الخطير: إذا كان الله خالقاً لأفعالنا، وكل أفعالنا بقضائه وقدره فكيف يحاسبنا عليها؟ فماذا فعل حيال هذا التساؤل؟.

إن موقفه إزاء ذلك موقف سلفي لا يحيد عن توجيهات القرآن الكريم وحقائقه المحكمة وسنة الرسول ﷺ قيد شعرة. ذلك أن مجرد إثارة هذا السؤال ومحاولة الرد عليه يعني الخوض في القدر وهذا ما نهي عنه الرسول عليه الصلاة والسلام. ولذلك نجد البخاري يثبت بعد ذلك موقف الصحابة والتابعين من هذه المشكلة بخاصة والمشاكل الكلامية بعامة بقوله (وانهم كرهوا البحث والتنقيب عن الأشياء الناقصة وتجنبوا أهل الكلام والخوض والتنازع إلا فيما جاء فيه العلم وبينه رسول الله ﷺ)[٣].

---

(١) خلق أفعال العباد ص ٥.

(٢) نفس المصدر ص ٧.

(٣) نفس المصدر ص ٩.

فإذا لم يكن بد من محاربة المذاهب الفاسدة وإقامة حجج الله حيالها يورد لنا البخاري حديث شعيب عن أبيه عن جده قال: (سمع النبي ﷺ قوماً يتدارؤون القرآن (أي يتنازعون فيه) فقال: إنما هلك من قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض ما علمتم منه فقولوا وما لا فكلوه إلى عالمه) فيرسي بذلك الأساس المنهجي الأول في البحث عن حقائق القرآن والسنة.

لذلك نجد البخاري يتوقف، ولا يثير من المسائل ما يبدو متعارضاً في الذهن كالجبر والعدل الإلهي، و يرد على ذلك بالنهي عن الخوض في ذلك وإبراز ما كان من الحقائق القرآنية، متساندأ مصدقاً بعضه بعضاً، وما بدا له متضارباً تركه وإعتبره من المتشابه وفوضه إلى عالمه، ذلك هو المنهج السلفي من المشكلة ومن غيرها من المشاكل في دقة وأمانة سلفية بالغة[١].

ولكن ألا يحق لنا أن نسأل عن العمل الفكري الذاتي للإمام البخاري في كتابه؟ وما هو دور العقل البشري في هذا المنهج؟ إن التأمل في إستعماله للأحاديث وترتيبها يلمس ذاتية التفكير في المنهج السلفي القائم على العقل والمنطق.

ولنورد لذلك مقالا من كتابه «خلق أفعال العباد» في معرض إثبات أن القرآن كلام الله غير مخلوق، يورد أحاديثاً كثيرة يدلل بها على قدم القرآن المنزل من السماء على الرسول ﷺ وحدوث تلفظ الإنسان به أو كتابته فهو يفرق بين القرآن كلام الله القديم وبين المرتل بلسان البشر ألفاظاً وكتابات مخلوقة ومنهجه في تحقيق ذلك، إعتبار ما يورده من أحاديث وآيات قرآنية أو أحكامها مقدمات في إستدلال منطقي. ومثال ذلك أنه ذكر حديث الرسول ﷺ (من حلف بسورة من القرآن فعليه بكل آية كفارة)[٢] ثم قال (فأما أصوات المخلوقين فليس فيها كفارة)[٣].

وبيان هذا أنه يستخدم في تفكيره صياغة منطقية على شكل استدلال، يؤدي إلى نتيجة صحيحة، إلا أنه يختلف عن القياس الأرسطي، في أن مقدمات

---

(١) خلق أفعال العباد ص ٩.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

القياس الأرسطي إما بديهيات أو مسلمات عقلية، أو قوانين علمية مثبتة بالتجربة. في حين نجد مقدمات قضايا القياس السلفي ــ إن صح هذا التعبير ــ هي آيات قرآنية أو أحاديث نبوية أو أحكام مستخلصة منها. ويمكن صياغة المثل السابق منطقياً كالآتي: الشرع يسمح بالقسم بالله وصفاته ويحرم القسم بما هو دونه بنص الحديث الوارد (من حلف بغير الله فقد أشرك).

وبما أن الشرع يسمح بالقسم بالقرآن، أو بسورة من القرآن (بنص الحديث السابق ذكره).

فالقرآن إذن، كلام الله وصفته وليس من دون الله أو غيره. ومن ثم فالقرآن غير مخلوق.

وهذا هو منهج السلف في البحث عن الحقائق الإسلام وذلك هو دور العقل البشري فيه. وهو يختلف عن مناهج البحث في العلوم الدنيوية باختلاف المقدمات. فقدمات الإستدلال الدنيوي مصدرها التجربة ونتائج الاستقراء القائم على دراسة إحصائية للأشياء الطبيعية المدروسة. أما المنهج السلفي فقدماته كلها مصدرها الوحي، أما الآية أو الحديث أو أحكام صريحة قائمة عليهما.

ومن ثم يمكن القول أن المنهج السلف إزاء المشاكل الفكرية يقوم على الأصول الآتية:

أولا ــ رفض إثارة مشكال مستحدثة لم تثر على عهد الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم جميعاً.

ثانياً ــ إثبات ما يثبته القرآن والسنة من حقائق عن الألوهية والإنسان والعالم صراحة ونفي ما ينفيه.

ثالثاً ــ إقامة الحقائق متساندة يصدق بعضها بعضاً. ورفض الحقائق التي تبدو متعارضة وتفويض أمر هذا التعارض البادي لله متهمين فهمنا منزهين كلام الله ورسوله أن يضرب بعضه بعضاً مؤمنين أنه كل من عند ربنا.

رابعاً ــ إستعمال القياس السلفي القائم على مقدمات غيبية مصدرها الوحي فقط.

وبتطبيق هذا المنهج على مشكلة الجبرية وجدنا أنهم:

أولا ــ يثبتون أن كل شيء بقضاء الله وقدره حتى معاصي العباد.

ثانياً ــ يثبتون للإنسان إرادة مختارة وإستطاعة على الفعل.

ثالثاً ــ يفردون الله سبحانه وتعالى بالخلق حتى بالنسبة لأفعال العباد الإختيارية منها والجبرية سواء بسواء.

رابعاً ــ يثبتون لله سبحانه ما أثبته لنفسه في القرآن من صفات ومنها المشيئة والإرادة والقدر والقضاء والخلق والقدرة والعدل.

خامساً ــ حاول بعضهم في حدود القرآن والسنة المحققة رفع التعارض الظاهر بين القدر وحرية الفعل البشري. مثل ما ورد عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وعن الإمام علي وعن الإمام أبي حنيفة، ومن لم يدرك منهم ذلك فوض العلم فيه إلى الله مثبتاً إيمانه بكل ما جاء في الكتاب والسنة بهذا الخصوص. وأفضل مثل لهذه الفئة هو الإمام البخاري رضي الله عنه.



الباب الثاني

نشأة الانحراف في عقيدة القضاء والقدر وظهور المجبرة والقدرية



المحتوى



الفصل الأول

المذهب الجبري والمجبرة

(أ) ــ المذهب الجبري بين العامة والحكام:

يسجل لنا تاريخ الفكر البشري في الإسلام ونشأته ظهور الجبرية كمذهب يفسر العلاقة بين الله والإنسان في أحضان التأويل العقلي لنصوص الوحيين ــ القرآن والسنة ــ الذي بدأ على يد الجعد بن درهم ثم أخذه عنه الجهم بن صفوان (توفي ١٢٨هـ) الذي نجد عنده أصلا وبدءً لطائفة المجبرة(١)، فالقول بالجبر الخالص إذا لم ينشأ من خالص النظر في القرآن والسنة بالمنهج الصحابي والتعامل معهما. ذلك المنهج الذي عرف بعد ذلك بمنهج السلف ــ وإنما نشأ نتيجة إنتهاج الجهم ما ابتدعه من التأويل للآيات المتشابهة في القرآن.

والقرآن الكريم يحدثنا عن الذين ينسبون شرورهم للمشيئة الإلهية و يتعللون بها منكرين إرادتهم واختيارهم واستطاعتهم تنصلا من المسئولية فيقول سبحانه ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون. قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ (٢). و يقول أيضاً ﴿وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين؟﴾ (٣).

---

(١) د. النشار ــ النشأة جـ ١ ص ٣٢٩.

(٢) سورة النحل: الآيات ١٤٨-١٥٠.

(٣) سورة النحل: آية ٣٥.

وليس ذكرنا لهذه الآيات من قبيل التكرار الزائد فقد ذكرت من قبل ولكن ما نود أن نذكره جديداً هنا، وتلفت الأنظار إليه هو قوله تعالى في آيات الإنعام ﴿كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا﴾ وقوله في آيات النحل ﴿كذلك فعل الذين من قبلهم﴾ وقول الله سبحانه وتعالى عن مشركي مكة وتعللهم بالقدر والمشيئة الإلهية لشركهم أنه قد فعله وقاله افتراء وكذباً (الذين من قبلهم)، ليدل دلالة واضحة صريحة أن كل المشركين والكافرين من بني الإنسان منذ آدم حتى مشركي مكة يتعللون بالقدر و يقولون بالجبر المحض.

وهذا يقتضي منا نتيجة حتمية وخطيرة: وهي أن من طبيعة البشر حالة كونهم مشركين أو كافرين أو مقترفين للشرور والآثام، أن ينتهجوا في تفكيرهم نهجاً من شأنه التعلل بأن كل شيء بقضاء الله وقدره، وإن ما هم فيه من الشرك أو الكفر أو الشر إنما هو لمشيئة الله في ذلك، وليس لهم ذنب فيه، متغافلين اختيارهم ومنكرين لإرادتهم. ومن ثم فالقول بالجبر المحض ينتفي ويختفي بظهور الإيمان والتوحيد، و يظهر بظهور الشرك والكفر وانتشار المعاصي.

ولا شك أن المسلمين في عصر الدولة الأموية وخاصة المتأخرين منهم كانوا حسب حديث الرسول ﷺ أقل تقوى في عمومهم، حكاماً ومحكومين، مما كانوا عليه في عهد الخلافة الراشدة، وذلك ما نلمسه حين نطالع تاريخ بني أمية، فقد كان سعيد بن جبير يقول يوم دير الجماجم وهم يقاتلون: (قاتلوهم على جورهم في الحكم ومروقهم من الدين وتجبرهم على عباد الله، وإماتتهم الصلاة واستذلالهم المسلمين)[1]، كما أنه (لما ولي عمر بن عبد العزيز رفع الكسب عن كل أرض ووضع الجزية عن كل مسلم)[2]، ودليل مظالمهم أنه «ما زال عمر بن عبد العزيز يرد المظالم من لدن معاوية إلى أن استخلف، أخرج من أيدي ورثة معاوية و يزيد بن معاوية حقوقاً[3].

أحب هنا أن أنبه إلى أن حكم بني أمية كان في الأغلب حكماً إسلامياً قائماً

---

(١) ابن سعد ــ الطبقات الكبرى جـ ٦ ص ١٨٥ ط. التحرير ــ القاهرة.

(٢) المصدر السابق جـ ٥ ص ٢٥٤.

(٣) نفس المصدر جـ ٥ ص ٢٥٢.

على الكتاب والسنة، وكانت عهود أمراء بني أمية في مجموعها من أسعد العهود والتي مرت في تاريخ البشرية، وذلك بالقياس إلى عهود أخرى سوداء كالحة مرت على الناس في تاريخ المسلمين والحضارات الأخرى. وإنما خرج الخارجون على بعض حكام بني أمية لبعض المآخذ الجزئية، لأن نموذج الحاكم العادل المتمثل في الخلفاء الراشدين كان لا يزال قائماً في أذهان هؤلاء الخارجين. ولكن مهما قال القائمون على حكام بني أمية فإن كل مآخذهم لا تنفي عنهم كونهم حكاماً مسلمين أقاموا حكم الله عز وجل، على الأقل بالنسبة للنظم الإجتماعية الإسلامية الرئيسية. والدليل على ذلك تولي الصالحين منهم إمارة المؤمنين مثل عبد الملك بن مروان بن عبد العزيز، كما أن التاريخ يسجل لهم امتداد الفتح الإسلامي على أيديهم امتداداً كان من شأنه تغيير خريطة الكرة الأرضية وتاريخ الشعوب والأمم تغييراً جذرياً يمكن القول أنه دام حتى الآن، وأنه سيظل بإذن الله تعالى إلى آخر الزمان. ذلك أن الأقوام والشعوب التي دخلت الإسلام على أيدي مجاهدي الفتح الإسلامي في عهود بني أمية ظلت مسلمة حتى الآن رغم الجهود الخبيثة والقاسية من أعداء الإسلام ليردوهم عن دينهم، مما يدل على أن هذه الشعوب ستظل كذلك إلى آخر الزمان بإذن الله تعالى.

ومن ثم يجب علينا عندما نذكر حكم بني أمية بالمقارنة بعهد الخلفاء الراشدين أن ننصفهم أيضاً بالمقارنة بالعهود التي تلتهم وبعهود ظالمة قاسية مرت بها البشرية في حضارات ودول أخرى. وإذا ذكرنا بعض المآخذ فالإنصاف يقتضي منا ذكر المفاخر وهي كثيرة جمة.

أما ما يدل على استعمالهم عقيدة الجبر ونشرها وانتشارها بين الناس قول ابن المرتضى (وأما المجبرة فقد بينا فيما سبق إنما حدث مذهبهم في دولة معاوية وملوك بني مروان فهو حادث مستند إلى ما لا ترضي طريقته)[1] ولقد سبق القول أنهم اتخذوا من القول بالجبر منطلقاً عقيدياً يبررون به أعمالهم السياسية وركيزة لسلطانهم الزمنية بين الناس. ودليل ذلك أن معبد وعطاء بن يسار دخلا على

(١) ابن المرتضى — المنية والأمل ص ٣.

الحسن البصري وقالا: (يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم و يقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى)[٢].

ولكن يبدو أن القول بالجبر استشرى بين العامة، وتدخلت عناصر غير إسلامية متسترة بالإسلام لإفساد عقيدة المسلمين وإيمانهم عن طريق هذه المشكلة الفكرية الأزلية التي يحتار فيها عقول العلماء والمفكرين، بل عقول العامة. من هؤلاء من قص عنهم المسعودي قال: (وقد كان ببغداد رجل في أيام هارون الرشيد متطيب يطيب العامة بصفاته، وكان دهرياً، يظهر أنه من أهل السنة والجماعة، ويلعن أهل البدع، و يعرف بالسني تنقاد إليه العامة فكان يجتمع إليه في كل يوم بقوارير الماء خلق من الناس، فإذا اجتمعوا، وثب قائماً على قدميه فقال لهم: معاشر المسلمين، قلتم لا ضار ولا نافع إلا بالله وإليه مصيركم فلم تسألونني عن مضاركم ومنافعكم؟ إلجأوا إلى ربكم وتوكلوا على بارئكم حتى يكون فعلكم مثل قولكم. فيقبل بعضهم على بعض فيقولون: أي والله قد صدقنا، فكم من مريض لم يعالج حتى مات، ومنهم من كان يتركه حتى يسكن، ثم يريه الماء فيصف له الدواء، فيقول: إيمانك ضعيف، ولولا ذلك لتوكلت على الله كما أمرضك فهو يبرئك، فكان يقتل بقوله هذا خلقاً كثيراً لتزهيده إياهم في معالجة مرضاهم)[٢].

وهذه الرواية وإن كانت في عهد هارون الرشيد.. إلا أنها تبين إن أعداء الإسلام، لم يجدوا مجالا خصباً من مجالات الإيمان وموضوعاته وحقائقه للتلبيس على الناس فيه مثل ما وجدوا في مفهوم القضاء والقدر والمشيئة الإلهية. فهذا المنافق يذكر لهم قوله حق وهو أن النافع والضار هو الله وحده، ثم ينطلق من هذه القضية إلى نتائج خاطئة متنافية مع حقائق القرآن والسنة التي بها وضع الله عن الناس اصرهم والأغلال التي كانت عليهم. فإذا به يصل بهم إلى نتائج مضللة مقيدة لإرادتهم، مانعة لهم من الأخذ بالأسباب، وإطلاق إرادتهم للعمل في الأرض في جميع المجالات الطبيعية والإنسانية التي رسمها وحدها لهم الإسلام.

إن هذه القضية الأساسية في الإسلام، وهي أن كل شيء بإرادة الله سبحانه

---

(١) طاش كبري زاده ــ مفتاح السعادة جـ ٣ ص ٣٣ وكذا ٨ النشأة.

(٢) المسعودي ــ مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٦ ط. التحرير ــ القاهرة.

(*) هو قوله ﷺ (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم)، رواه الشيخان.

وتعالى ومشيئته، قد استعملها الكثيرون، لأغراض وأهداف دنيوية وخبيثة، فهي كلمة حق أرادوا بها باطلا [1]. ولسنا الآن في معرض الرد على الجبرة، ولكن الذي نود قوله هو أن الجبرية انتشرت على مستوى الدولة الرسمي لبواعث سياسية معروفة، كما انتشرت بين العامة لبواعث وأسباب يمكن تقسيمهم حسبها إلى فئتين.

الاولى: مرتكبوا الشرور والمعاصي والظلم الذين يريدون التنصل من مسئوليتهم وتبرير أفعالهم متعللين بالمشيئة الإلهية والقدر، وفي مثلهم نزلت الآيات المذكورة.

الثانية: فئة مخلصة لله ولرسوله ولكنها قاصرة عن فهم حقائق الإسلام جملة وتفصيلا فتأثروا ببعض الحقائق دون البعض وقالوا كل شيء بقضاء الله وقدره ومشيئته وليس للإنسان في أمره إرادة أو اختيار وهؤلاء هم ضحايا الفكر السياسي الأموي بجانب تشكيك المنافقين والزنادقة.

(ب) ـ الجبرية في الفكر الإسلامي:

تلك هي الجبرية ونشأتها على المستوى الشعبي والرسمي في العالم الإسلامي أما على المستوى الفكري أو بتعبير أكثر دقة، في مجال علم الكلام، فإننا يجب لكي نعرف أسباب نشأتها أن نرجع إلى معرفة نشأة التأويل العقلي في الإسلام.

يرى الأستاذ الدكتور علي سامي النشار أن نشأة التأويل العقلي في الفكر الإسلامي ليس دخيلا عليه بتأثير حضارات وثقافات وأديان أخرى سابقة، بل كان بمثابة رد فعل إزاء ما انتشر في العالم الإسلامي من الأحاديث الموضوعة انتشار النار في الهشيم، فقامت بين عامة المسلمين أفكار غير إسلامية وانحرافات عقيدية نتيجة لذلك (٢)، ولم يجد مفكر إسلامي مثل الجعد بن درهم بدأ من اللجوء إلى

---

(١) لعله التيار السبأي أو حركة اليهود السرية ضد الإسلام وكذلك كيد النصارى أو النصرانية والفرس بعد قضاء الإسلام على حضاراتهم. ولكن احتمال أن يكون ذلك بفعل اليهود أقوى حيث أنهم (أهل كتاب) و يعرفون جذور مشكلة القدر لوجود الفرق الفكرية بسبب هذه المشكلة في تاريخهم. وهذا التأثير الذي نثبته على سبيل الترجيح إنما هو على المستوى الشعبي بين الناس وليس على المستوى الفكري الفلسفي في الإسلام.

(٢) د. النشار ـ النشأة جـ ١ ص ٣٣٣ وما بعدها.

العقل والتفكير المنطقي لحماية العقيدة وأصول الإيمان من خطر الحشو والوضع في نصوص الأحاديث، فكان أول من أنتهج هذا المنهج العقلي الخاطىء في الإسلام.

وقبل أن نذكر ما أدى إليه منهجه العقلي إزاء نصوص الوحي الإلهي، نود أن نناقش هذا المنهج في ضوء ما أثبتناه في الفصل الأول من الجزء الأول.

إن الجعد بن درهم، على اعتبار إخلاصه في بغية الوصول إلى الحقيقة الإسلامية المجردة من آثار الوضع والحشو، قد أخطأ خطأ منهجياً أدى به إلى حقائق غير إسلامية. ذلك أنه لما أراد إصلاح معين أصاب عقيدة المسلمين، ونعني به القول بالتجسيم والتشبيه نتيجة الأحاديث الموضوعة والإسرائيليات المختلطة بالنصوص الصحيحة للوحيين ــ لما أراد معالجة هذا الإنحراف، ذهب إلى الطرف النقيض من القضية وعالجه بإنحراف آخر ــ.

إن الإعتماد كلية على النص دون تحقيقه والتثبت من صحته ونسبته إلى الوحي سواء القرآن منه أو السنة، وقبول هذه النصوص دون تحقيقها دراية ورواية خطأ وانحراف منهجي خطير. كما أن إخضاع النصوص وجذبها إلى مقررات عقلية سابقة، تحاشياً لنتائج تبدو خاطئة، اتباعاً لنصوص غير محققة، أو مفهومات سطحية أو خاطئة لنصوص صحيحة، هو أيضاً خطأ منهجي لا يقل خطورة عن الأول. وذلك لأن النتيجة الواحدة في المنهجين النقلي الحشوي والعقلي المتأول، هي إدخال أفكار وحقائق ومقررات على القرآن الكريم والسنة ليست منها.

ويثبت لنا تاريخ الحديث أن الوضع والكذب على رسول الله ﷺ بدأ بعد سنة أربعين من الهجرة، حيث بدأ التزيد في الأحاديث واتخاذها وسيلة لخدمة الأغراض السياسية والإنقسامات الداخلية، ثم جاءت بواعث أخرى دفعت كثيرين إلى الوضع مثل الزندقة ونعني بها كراهة الإسلام ديناً ودولة، والعصبية للجنس أو القبلية، ورغبة بعض الوعاظ الفسقة إعجاب العامة، فانتهجوا نهج القصاص وألفوا الأحاديث المشوقة. ثم كان ظهور الفرق الكلامية والفقهية باعثاً لسفلتهم وجهالهم إلى الوضع كما أثبت تاريخ الحديث والسنة أيضاً أن التقرب إلى الملوك والأمراء دعى البعض إلى وضع أحاديث [1].

---

(١) دكتور مصطفى السباعي ــ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص ٧٦-٨٨.

كل هذه البواعث والأسباب أدت إلى وجود آلاف مؤلفة من الأحاديث الموضوعة والمكذوبة جعلت المخلص الحليم حيران. ولكن الله سبحانه جعل لهذه الأمة من علمائها المخلصين من الصحابة والتابعين من عرف للنقل خطورته، وللعقل دوره فقاموا يستعملون عقولهم في تنقية الأحاديث الصحيحة وتخليصها من شوائب الوضع والكذب.

فأنتجوا بذلك «أكبر الأعمال الإنسانية»[1]، وكان منهجهم في ذلك هو اجتهاد الفكر البشري في إسناد الحديث والتوثق منه، ونقد الرجال وبيان حالهم من صدق أو كذب، ومعرفة أصحاب البدع والأهواء والزنادقة، فوضعوا للموضوع علامات في المتن والسند، حتى صار للحديث علماً بل علوماً مثل علم مصطلح الحديث وعلم الجرح والتعديل وكتباً في الصحيح والحسن والموضوع، اختلف فيها منهج التدوين من جامع لآخر، وصار للحديث رجالا وحفاظاً وعلماً ومدونين تناقلوه في صدورهم وكتبهم من جيل إلى جيل، كل ذلك على أسس علمية عقلية صحيحة يشهد لها الأعداء قبل الأصدقاء، وما ذلك إلا بفضل استخدام العقل في وظيفته التي خلقه الله من أجلها.

فإذا ما عدنا إلى الجعد بن درهم، الذي راعه الحشو فانبرى مصححاً ومدافعاً وحارساً للإسلام بما إبتدعه من التأويل، وتساءلنا هل هذا هو المنهج الصحيح لعلاج هذا الخطأ المنهجي؟، وماذا لو كان جمهور علماء المسلمين الذين انبروا لهذا الحشو والدس على الأحاديث النبوية بحركة جمع الأحاديث تركوا هذا المنهج وانتهجوا نهج الجعد في تأويل القرآن، لا شك أنه لم تكن هناك سنة صحيحة إذن، والسنة هي الأصل الثاني للإسلام، وإذا ضاعت السنة ضاع الإسلام، خاصة وأن التأويلات العقلية للآيات القرآنية ومحاولة التوفيق بينها وبين الموضوع من الأحاديث من ناحية، وبينها جميعاً وبين العقل وقراراته من ناحية أخرى، كل ذلك كفيل بأن يجعل للقرآن مفهومات عديدة حسب كل عصر وأوان، وحسب مفهومات البشر وقدراتهم العقلية والذهنية على الفهم، واختلاف ذلك من فرد لفرد ومن مجتمع لمجتمع ومن جيل لجيل. ولكن الله سبحانه وتعالى أنزل قرآناً واحداً

---

(١) د. النشار ــ النشأة جـ ١ ص ٢٢٤.

وسنة واحدة ووعد بحفظ الوحي بقوله﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾[1]. فحفظ عز وجل لنا الوحي: قرآناً وسنة. ومن أصدق من الله قيلا ومن أوفى بعهده من الله؟

لقد كانت حركة الجمع التي قام بها العلماء للحديث هي مصداق وعد الله ووفاء بعهده. كما حفظ الله سبحانه لنا القرآن بالخليفة الثالث من قبل، ويحفظه القرآن خلال الأجيال من بعد.

ولا يملك إنسان أن يحكم على الجعد بالكفر أو الزندقة، ولكنا نستطيع أن نقرر أنه أخطأ بمعالجته انحراف منهجي بانحراف منهجي آخر. هذا من حيث المنهج، أما من حيث نتائجه الفكرية، فيكفيه أن هذا المنهج جر على العالم الإسلامي من المشكلات والموضوعات الكلامية التي ما كان يجب أن تثار مثل مشكلة الذات والصفات وخلق القرآن.

يقول الأستاذ الدكتور النشار متمماً قصة التأويل العقلي في العالم الإسلامي والنزاع الذي قام بين أهل العقل وأهل النقل (وبدأ النزاع عنيفاً، تتدخل فيه السياسة أحياناً، والتنافس العلمي أحياناً أخرى، وسقط فيه صرعى الكثيرون وما زال النزاع قائماً).

لكن الذي يجب أن يذكره بهذا الصدد، هو أن هذا الصراع بين العقل والنقل في الإسلام مصطنع حيث ابتدأه أعداء للإسلام، واستمر هؤلاء الأعداء يحركونه خلال العصور الإسلامية المختلفة، وهؤلاء الأعداء ينتظمون في سلسلة تتمثل أطرافها الحديثة في مستشرقين يهود ومسيحيين، وفي أتباع وتلامذة مخلصين لهم من أبناء المسلمين، أما أطراف السلسلة البعيدة فترتد خلال القرون عبر الباطنية والإسماعيلية وأخوان الصفا حتى تصل إلى أتباع ابن سبأ.

والحقيقة أنه ليس بين القرآن الكريم أدنى ذرة من التعارض بينه وبين أحكام العقل الصريح الراشد، كذلك ليس ثقة أدنى ذرة من تعارض أو اختلاف بين السنة المحققة الصحيحة، وبين أحكام العقل الصريح الراشد، وإذا بدا أي إختلاف أو تعارض بين نصوص الوحي وبين العقل فإنما يكون ذلك لأحد الأسباب الآتية:

---

(١) المرجع الأسبق ص ٨٩ وما بعدها.

١ ــ تفسير خاطيء للنص يؤدي إلى مفهوم غير صحيح ينسب إليه.

٢ ــ خطأ مقررات العقل التي يحاكم إليها المفهوم الصحيح للنص.

٣ ــ مفهوم غير صحيح للنص يحاكم مقررات عقلية خاطئة.

أما إذا استقام مفهوم النص، وسلمت مقررات العقل وأحكامه، فإنه يستحيل أن يند بينهما أدنى تعارض أو اختلاف.

فالصراع إذن ليس بين النص والمنطق أو بين النقل والعقل، فهما متفقان تماماً. وهذه إحدى بديهيات الإيمان بالله والرسل. لأن الله عز وجل هو الذي خلق العقل السليم الراشد في الإنسان ووضع فيه أحكامه وقوانين تفكيره بالحق، وهو الذي أنزل الوحي بالحق، والحق واحد لا يختلف ولا يتعدد وهذا يقتضي بالضرورة مطابقة الحق الذي جاء به الوحي على الحق الذي تعرفه العقول. والحق واحد لا يختلف ولا يتعدد.

وأما الصراع الذي نشأ في تاريخ الفكر الإسلامي وفي تاريخ الفكر الديني بعامة، فإنما هو بين أهل النقل وأهل العقل. تمسكت الفئة الأولى بالنص من خلال مفاهيم خاطئة لا تعبر عن النص في ذاته، وأهملوا موافقة هذه المفاهيم مع صريح المعقول. والفئة الثانية تمسكوا بمقررات عقلية خاطئة مستخلصة من ثقافات أجنبية وعلوم قاصرة غير صحيحة، وجاءوا إلى القرآن والسنة يحاكمون نصوصهما إلى هذه المقررات الخاطئة، وهم يعتقدون أنها صحيحة فوجدوا اختلافاً بين العقل والنقل.

فلجأوا ــ البعض بحسن نية دفاعاً عن الإسلام حسب ظنه، والبعض بسوء نية هدماً للإسلام حسب وهمه ــ إلى تأويل النص حتى تستقيم مع مقررات العقول الخاطئة، والتي يعتقدون أو يزعمون أنها صحيحة. ومن ثم أولوا فخرجوا من القرآن والسنة مفاهيم باطلة وأحكاماً خاطئة ليست منهما أو فيهما ولا تمت إلى الوحي بصلة، أو تمت له بصلة، ولكنها محرفة وليست مطابقة لما جاء به تماماً.

من هؤلاء الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وأصحاب منهج التأويل العقلي امة، وعند هؤلاء وبهم قامت معركة النقل والعقل.

أما أهل السلف: الصحابة والتابعون والمحدثون والفقهاء فلم يجدوا أدنى تعارض أو اختلاف بين نصوص الوحي ومقررات العقل، وذلك بسبب منهجهم الفكر السليم الذي مكنهم الله به من استنباط المفاهيم الصحيحة من النصوص فجاءت ربانية خالصة. ومن ثم طابقت مقررات العقول الصريحة الراشدة. ولذلك يمكننا القول أن الصراع بين النقل والعقل لا يعبر عن حقيقة تاريخية إسلامية خالصة وإنما هو تعبير عن أحد وجوه الإنحرافات في الفكر الإسلامي وهو في نفس الوقت علة لكثير من الإنحرافات الفكرية التي أصابته.

وما يتصل بموضوعنا من ذلك كله أن معالجة الحشو والدس في الأحاديث هو بتنقيتها ومعرفة الصحيح منها، وليس بإهمالها جملة، وتأويل المتشابه من آيات القرآن. وذلك لأن مؤسس الجبرية على المستوى الفلسفي في الفكر الإسلامي هو الجهم بن صفوان تلميذ الجعد بن درهم الذي أخذ عنه التأويل العقلي، حيث نشأت في أحضان هذا المنهج عقيدة الجبر كمذهب لتفسير العلاقة بين الله والإنسان (والجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف، فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا كما تنفي عنه القدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة مؤثرة أصلا.

والجهمية من الصنف الأول من أصناف الجبرية. حيث أن الإنسان عندهم بلا قدرة أو استطاعة ولا إرادة، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب الأفعال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال: زالت الشمس ودارت الرحى وأثمرت الشجرة وجرى الماء وسقط الجدار وغير ذلك فالإنسان مجبر على أفعاله وليس له استطاعة أصلا[1].

ويصل الشهرستاني إلى لزوم قوله فيقول: والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً جبر.

ولكن الأشعري في مقالات الإسلاميين يشرح مذهبه لما يجعله من الجبرية المتوسطة حيث يقول (وإنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وإنه هو الفاعل

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٨٧، البغدادي ــ الفرق بين الفرق ص ٢١١، الأسفراييني ــ التبصير في الدين ص ٩٦ وكذا الفصل في الملل والنحل جـ ٣ ص ٢٢.

وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقول: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس، الله سبحانه وتعالى، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك كما خلق له طولا كان به طويلا، ولوناً كان به متلوناً)[1].

وهذا النص من الأشعري يستلزم منا نظرة متأنية، ذلك أن الجزء الأخير من النص الذي يثبت فيه قول الجهم بتفرد الإنسان عن باقي المخلوقات بقوة وإرادة وإختيار ــ هذا القول ــ ينفرد به الأشعري عن الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعن البغدادي وصاحب الفرق بين الفرق والأسفراييني صاحب التبصير في الدين وكذا عن ابن حزم في الفصل. وهو قول لا يجعل الجهم من الجبرية الخالصة. ولكن هل يستقيم النص مع نفسه؟ إن أول النص يجعل الجهم من الجبرية الخالصة التي تنفي صراحة عن الإنسان قوة وإرادة واختياراً وأدنى فاعلية ثم يثبت في نهاية ذلك كله دون أن يفسر لنا كيف يتم ذلك؟ إلا أننا نجد شرحاً له عند القاضي عبد الجبار المعتزلي حيث يقول (وأخرج الواحد منا من كونه قادراً على الحقيقة وجعل وصفه بذلك مقيداً لكونه حياً يصح أن يريد ويكره)[2]. ثم بين القاضي الفرق بين الفعل المضاف للعبد، وبين خلق طوله ولونه فيه حسب قول الجهم، بقوله: إن الله تعالى (يبتدي اللون من دون أمر معه ويفعل الحركة مع الارادة فيخلقها جميعاً)[3]، فكأن الاعراض مثل اللون تصدر على سبيل الإبتداء لأن جهماً كان يقول بفعل الطبائع حيث يوجد الشيء ومن طبيعته أن يكون بلون كذا ابتداء. أما الأفعال فتوجد مع إيجاد الإرادة لها.

وعندما يواجه جهم بوجوب إسقاط التكليف والثواب والعقاب عن الإنسان نتيجة لمذهبه جعل هروبا من ذلك خلق الكفر في العبد علامة على العقاب وخلق الإيمان فيه علامة على الثواب، بل إنه إمعاناً في جبريته وتأكيداً لها أجاز كون الكفر علامة على الثواب والإيمان علامة على العقاب. بل أن القاضي عبد الجبار

---

(١) الأشعري ــ مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١٢.

(٢) القاضي عبد الجبار ــ المحيط بالتكليف ص ٤٠٧.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

يخبر عنه أكثر من هذا فيجوز عند الجهم. أن يجعل العلامة في الثواب والعقاب (الأمراض والمصائب والآلام والألوان)(١).

و يبدو أن القاضي عبد الجبار ينسب نص الأشعري للجهم أيضاً، إنه يقدم لنا تفسيراً للإرادة والقوة عند الجهم مع اعتباره جبرياً خالصاً، كذلك فهو يشير إلى أن جهماً قد زعم أن الله تعالى قد جعل أفعال الإنسان هي تلك الظاهرة فيه، وليست الظاهرة منه أو به، و يؤيد قوله هذا و يوضحه بقوله (ونقول الظاهرة فيه لأنه لا تأثير من جهته في هذه الأفعال لأنها كما يزعم جهم «لا تتعلق بنا وإنما نحن كالظروف لها حتى أن ما خلق فينا كان، وإن ما لم يخلق لم يكن»)(٢). فأجسامنا إذن ليست إلا محال أو مناسبات تسمح بظهور الأفعال فينا، وهذه الأفعال الظاهرة فينا جعلها جهم علامة للثواب والعقاب وجعل بعضها علامة للعقاب، وأجاز أن يعاقب من تحدث فيه أفعال الإيمان، وأن يثاب من تحدث فيه أفعال الكفر، وهذا وإن كان يستقيم مع مذهبه في الجبر الذي تنتفي فيه الإرادة والفاعلية الإنسانية، إلا أنه لا يستقيم مع كل ما تقرر في العقول من الأمر والنهي والحمد والذم وغيرهما من الأحكام، و يرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا، و يوجب جواز خلاف ذلك، وكل الوجوه المذكورة من قبل تبطل هذه المذاهب (٣).

ومن ثم فالمرجح حسب قول الكثرة من المتكلمين ومؤرخي الكلام أن الجهم كان جبرياً خالصاً، وإنه لم يثبت للإنسان فاعلية مطلقاً، ذلك أن قول الجهم على ما يبدو لم يكن نتيجة بحث خاص في الفاعلية الإنسانية والإختيار البشري والعلاقة بينهما وبين المشيئة الإلهية في محكم القرآن وصحيح السنة. وإنما هو نتيجة لازمة من لوازم قوله وذهابه مذهب استاذه الجعد في نفي بعض الصفات ومحاولته البعد عن التجسيم والتشبيه الذي ذهب إليه خصمه المعاصر مقاتل بن سليمان فأنكر بعض صفات الله التي يوصف بها بعض الخلق كالإنسان، وقال بصفات ينفرد بها الله

---

(١) نفس المصدر ص ٤٠٨.

(٢) القاضي ـــ شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٣.

(٣) المحيط بالتكليف ص ٤٠٨.

سبحانه، فعنده أنه (لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق)[1].

ومن ثم فالمرجح حسب قول الكثرة من المتكلمين ومؤرخي الكلام أن الجهم كان جبرياً خالصاً، وأنه لم يثبت للإنسان فاعلية مطلقاً، ذلك أن قول الجهم على ما يبدو لم يكن نتيجة بحث خاص في الفاعلية الإنسانية والإختيار البشري والعلاقة بينهما وبين المشيئة الإلهية في محكم القرآن وصحيح السنة. وإنما هو نتيجة لازمة من لوازم قوله وذهابه مذهب استاذه الجعد في نفي بعض الصفات ومحاولته البعد عن التجسيم والتشبيه الذي ذهب إليه خصمه المعاصر مقاتل بن سليمان فأنكر بعض صفات الله التي يوصف بها بعض الخلق كالإنسان، وقال بصفات ينفرد بها الله سبحانه، فعنده أنه (لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً، خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق)[2].

ومن ثم كان قول الجهم بالجبر ونفيه القدرة والفعل والخلق عن الإنسان، نتيجة مذهبه في الصفات الإلهية، وهو يقضي بجبرية خالصة تنفي عن الإنسان الإرادة المختارة والفاعلية المؤثرة.

ولا شك أن ابن حزم الأندلسي كان يعني الجهمية حين أكد أن القول بالإجبار كان نتيجة إنكار بعض الصفات ونسبة بعضها الآخر (فقالوا: لما كان الله تعالى فعالاً وكان لا يشبهه أحد من خلقه وجب أن لا يكون أحد فعالاً غيره)[3].

ومن ثم يمكن تحقيق نسبة القوة والإرادة إلى الإنسان في قول الجهمية حسب نص الأشعري ــ بناء على ما تقدم ــ بأن ذلك لا يمنع أن يكون جهم من الجبرية الخالصة الغالبة وذلك لعدة أسباب هي:

(١) الملل والنحل ص ٨٦.

(٢) الفصل في الملل والنحل جـ ٣ ص ٢١، ٢٣.

(٣) تاريخ الطبري ــ أحداث عام ١٢٨ ــ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ــ الجزء السادس مطبعة دار المعارف ــ القاهرة سنة ١٩٦٤م.

الأول: إثباته للقوة والإرادة والإختيار للإنسان وتمييزه عن سائر المخلوقات بها يتناقض مع مذهبه في الصفات الإلهية.

والثاني: أنه يتنافى مع قوله: لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله.

والثالث: قوله أن الله خلق للإنسان إرادة الفعل واختياراً كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً، يتنافى مع المعقول من مفهوم الإرادة والفاعلية.

إن القول بأن للإنسان إرادة يفترق الفعل الواقع بها عن الفعل الجبري بأن الله سبحانه يخلقها مع الفعل أي يخلق الإرادة والرغبة للفعل ويخلق معها وقوع الفعل في الإنسان، هو في الحقيقة نفي لها أو نفي لحريتها، فالإنسان لن يكون ذا إرادة حرة وقوة مؤثرة وفعالة إلا إذا كان يستطيع أن يفعل ما يختاره هو اختياراً نابعاً من إرادته الخاصة المستقلة، كما أنه لا يخفي ما يترتب على قول الجهم من نسبة الظلم للباري تعالى بل أن نتائج ولزومات مذهبه لتتصادم مع القوانين التشريعية والوضعية الأرضية التي تنص في كل زمان ومكان على معاقبة المسيء ومدح المحسن وإثابته، كما أننا نجد أن خلطه بين الفعل الإختياري والفعل الجبري للإنسان نتيجة نفيه للفاعلية والإختيار البشريين يلزمه بإمكان إنزال العقاب بالإنسان على قبح منظره وطوله ولونه وما يصيبه من مصائب ونكبات وأمراض جبراً ما دام يجيز أن يعاقب على جريمة اقترفها، لأن نسبة هذا وذاك إليه على حد سواء، من حيث انتفاء القصد والقدرة والاختيار وبالتالي انتفاء التأثير والفاعلية من جهته في كل الأمور.

بقي أن نذكر عن جهم أنه كان يحمل السلاح و يقاتل السلطان وخرج مع الحارث بن سريج وكان كاتباً له في خراسان في آخر دولة بني أمية ولا يسعنا إزاء ذلك إلا أن نشير إلى هذا التعارض بين عقيدته وسلوكه أو بين النظر عنده والتطبيق، فمن قال بالجبر الخالص كان أحرى به أن يكون مثالاً للرضى والطاعة لأولي الأمر ولكل ما يحدث له من أحداث، ولطالما قال كثير من الضعفاء تبريراً لسكوتهم على الظلم الواقع عليهم: قدر الله ومشيئته، لطالما قال كثير من المعتدين

والظالمين تبريراً لشرورهم: قضاء الله وقدره، أما وقد كان جهم من الخارجين على السلطان بالسلاح والقائلين بالجبر في آن، فإن ذلك يذكرنا بما ذكره الذهبي عنه أنه (الضال المبتدع رأس الجهمية هلك في زمان صغار التابعين وما علمته روى شيئاً ولكنه زرع شراً عظيماً) [١].

أما أتباعه فقد استمروا بنهاوند حتى الربع الأول من القرن الخامس الهجري حيث خرج إليهم إسماعيل بن ابراهيم بن كيوس الشيرازي الديلي ودعاهم إلى مذهب أبي الحسن الأشعري فأجابه قوم منهم وصاروا مع أهل السنة يداً واحدة [٢].

وممن قال بالجبر أيضاً من أصحاب المقالات الضرارية والبخارية، وذلك بالرغم من ذهابهم مذهب المعتزلة في المسائل الكلامية الأخرى.

ومما يجدر ملاحظته أن الشهرستاني يجعل هذه الفرق الثلاث: الجهمية والنجارية والضرارية من الجبرية مع أنه يقرر أن الذي يثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل ليس بجبري [٣].

ومما ورد عن هاتين الفرقتين في كتب علم الكلام أنهم قالوا أن أعمال العباد مخلوقة من الله وإكساب لهم، وافترقت الضرارية عن النجارية بقول الأولى أن الاستطاعة قبل ومع الفعل وبعده، وأنها بعض المستطيع. أما الثانية فجعلت الاستطاعة مع الفعل، وجعلت النجارية أفعال العباد من فعلهم حقيقة لا مجازاً مع كونها مخلوقة لله، فجوزا بذلك وقوع فعل بين فاعلين ومقدور لقادرين [٤].

ويوضح الشهرستاني قول النجارية والضرارية بالاستطاعة بأنهم أثبتوا تأثيراً للقدرة الحادثة وسموا ذلك كسباً على حسب ما يثبته الأشعري ومن ثم يمكن القول

---

(١) الذهبي ـــ تذكرة الحفاظ رقم ١٥٨٤.

(٢) البغدادي ـــ الفرق بين الفرق ص ٢١٢.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٨٠.

(٤) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢١٣ حتى ٣١٥، الفرق بين الفرق ص ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٤، التبصير في الدين ص ٩٥، الملل والنحل ص ٨٨، ٨٩، ٩٠، الفصل في الملل والنحل جـ ٣ ص ٥٥.

أنه قد جانبه التوفيق في تصنيفه هاتين الفرقتين مع من قالوا بالجبر، لأنهما ليسوا حسب تعريفه السابق من الجبرية الخالصة أو الجبرية المتوسطة ما داموا قد أثبتوا للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، ولكن يبدو أنه يعتذر عن هذا بقوله والمصنفون في المقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية[1]، ثم يقول عن هؤلاء المصنفين ويقصد بهم المعتزلة (ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجارية والضرارية فعددناهم من الجبرية)[2].

والمرجح أن الشهرستاني حين أخرج من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل من عداد الجبرية، كان يبغي من ذلك إخراج مذهب الأشعري ـــ الذي يتمذهب هو به ـــ من عداد الجبريين.

ولكن ألا يحق لنا القول أن وصف الشهرستاني للنجارية وللضرارية، وقد أثبتوا أثراً للقدرة الحادثة في الفعل وسموه كسباً، بالجبريين، قد حكم أيضاً على الأشاعرة بذلك؟.

وما يستحق منا نظرة متأنية الآن، هو تجويز ضرار وحفص الفرد وهو من أتباعه وقوع مفعول بين فاعلين ومقدور لقادرين وكذا يعتبران الفعل المتولد (فعل الله سبحانه والإنسان)[3]، فالأفعال الصادرة عنا في مذهب ضرار (متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ولكن جهة الحاجة إنما هي الكسب)[4]. ومن ثم يمكن القول أن الخلاف بين ضرار وحفص وبين أصحابهما من المعتزلة خلاف جذري من حيث اعتبارهم الفاعلية الإنسانية تامة بمعنى استقلالها في التأثير في أفعالها بينما هما يجعلان هذه الفاعلية قاصرة على الإكتساب دون الاحداث والإيجاد فأفعال العباد عندهما (مخلوقة للباري تعالى حقيقة والعبد مكتسبها حقيقة)[5]، كما أنهما أجازا صدور الفعل المتولد عن الفاعلين (فما يمكنهم الإمتناع عنه مما أرادوا فهو فعلهم وما سوى

---

(١) و(٢) الملل والنحل ص ٨٦.
(٣) مقالات ـــ جـ ١ ص ٣١٣.
(٤) شرح الأصول الخمسة ـــ للقاضي ص ٣٦٣.
(٥) الملل والنحل ص ٩١.

ذلك مما لا يقدرون عن الإمتناع عنه متى أرادوا فليس بفعلهم ولا واجب سبب فعلهم) [1].

ومن ثم فالأفعال المتولدة التي لا يمكن منعها بعد صدور سببها سواء لعدم وجود وقت كاف بين صدور السبب عن الفاعل وبين تولد السبب يسمح بالمنع أو لعجز الاستطاعة أصلاً عن المنع: هذه الأفعال ليست من فعل العبد، فعلامة فاعلية الإنسان عندهما بالنسبة للأفعال المباشرة هي الإستطاعة على الفعل والترك، وبالنسبة للمتولدة على الفعل والمنع بعد القصد إليه وصدور السبب.

والمنع بالنسبة للأفعال المباشرة جائز على الأفعال التي تقع في محل القدرة وحيزها أو التي يمكن منعها قبل مفارقتها حين القدرة [*]

فضرار بن عمرو وحفص الفرد قد فرقا إذن بين ما يقع بالإستطاعة الحادثة مباشراً كان أم متولداً وبين ما لا يدخل في نطاق الفاعلية الإنسانية، فوضعا حدوداً لمجال الحرية الإنسانية وفرقا بدقة بين الجبري والإختياري من الأفعال المباشرة والمتولدة. ومن ثم نرى أنه لا مكان لهم وللنجارية بين الجبريين.

كما أننا نجد الشيبانية أصحاب شيبان بن سلمة وهم من الثعالبة الخوارج يقولون بالجبر على مذهب جهم بن صفوان ونفي القدرة الحادثة [2].

كما ذهبت طائفة من الأزارقة هذا المذهب [3].

---

(١) مقالات الإسلامي جـ ٢ ص ٨٣.

(*) هو الفعل الذي لا يستطيع فاعله أن يفعله مباشرة بل يلزم أن يفعل فعلاً غيره لكي يحدثه، و يعتبر الفعل الأول مباشراً بالنسبة للفاعل والثاني متولداً مثل تجهيز قنبلة موقوتة للانفجار بعد زمن محدد لقتل شخص بعينه، فإن التجهيز فعل مباشر والانفجار والقتل فعلان متولدان وسيأتي الكلام عن التولد تفصيلاً في الباب القادم بإذن الله تعالى.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ص ١٣٢، ١٣٣.

(٣) الفصل في الملل والنحل ص ٢٢ جـ ٣.



الفصل الثاني

المذهب القدري

نشأت القدرية كرد الفعل المباشر لتفشي القول بالجبر خاصة على الصعيد السياسي، كما مر القول، مما جعل الرافضين لبعض الإنحرافات المخالفة للشريعة في عهد بعض أمراء بني أمية يبدأون إصلاحهم بمحاولة هدم التبرير العقيدي الذي (*) استخدمه الولاة وهو القول بالجبر والتمحل في مشيئة الله في كل ما يقع من العباد على العباد.

بل إننا نجد تماثلاً واضحاً واتفاقاً بين سلوك سكان الأمصار حيال حكام بني أمية وبين تفشي عقيدة الجبر فيهم أو عقيدة القدر. ذلك أن دمشق كانت مركزاً للجبرية بجانب كونها عاصمة الأمويين، فكان أهل الشام عند الأمويين مثالاً للرعية المطيعة فوق أنهم كانوا عوناً لهم ضد الخارجين عليهم، أما هؤلاء الخارجون فكانوا يخرجون في معظم الأوقات من ناحية العراق، حيث كانت البصرة مركزاً للقدرية، كما أننا سنجد حين عرضنا لعقيدة الخوارج في الجبر والإختيار أن منهم من كان يقول بالقدر و ينكر الجبر.

لذلك نجد القدريين الأوائل بتأكيدهم القدرة البشرية على الفعل ومسئولية الإختيار، إنما يحملون الظالمين من الحكام تبعة أعمالهم و يستنهضون المظلومين من المحكومين للخروج عليهم استرداداً لحقوقهم.

(*) المعروف أن القدريين الذين أنكروا القدرة سبقوا جهم بن صفوان والجبرية زماناً، وما نقصده هنا من سبق الجبرية على القدرية هو ظهورها على المستوى الشعبي والسياسي في العالم الإسلامي وقد ذكر القاضي عبد الجبار أن منشأ الجبرية حدث في أيام معاوية (المحيط بالتكليف في المجموع ص ٤٢٢).

ويكاد يجمع مؤرخو الفرق أن معبداً الجهني التابعي الصدوق[1] (توفي بعد ٨٠هـ) أول من قال من المسلمين بنفي القدر. وكان ذلك في آخر أيام الصحابة فتبرأ منه عبد الله بن عمر وسائر الصحابة[2].

ولكن ما نود قوله هو أن معبداً قال بدعته في نفي القدر بقصد مناهضة الجبرية، شأنه في ذلك شأن كثير من مخلصي التابعين الذين وجدوا في إنكار القدر حلاً للقضاء على هذا الظلم الواقع على الناس، ما دام السلطان يرتكز على تأكيد الجبر، وأن أفعال العباد من الله تعالى، ودليل ذلك قول معبد وصاحبه عطاء بن يسار للحسن البصري (يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى)[3].

والذي دفع معبداً إلى نفي القدر هو أن الإيمان بالقدر خيره وشره من الله عز وجل، يعني أن كل شيء مكتوب ولا بد من وقوعه، وذلك يقتضي في وهمه إلغاء الحرية الإنسانية، ووقوع الإنسان تحت طائلة القدر، ويصبح كالريشة في مهب الريح بلا إرادة مختارة ولا فاعلية مستطيعة، فتنتفي تبعاً لذلك المسئولية الخلقية مما يؤدي إلى التعارض مع صفة العدل الإلهي، فذهب معبد إلى الطرف الآخر والمناقض لعقيدة أهل الجبر متعدياً الوسط الذي يعبر عن الصراط المستقيم في القضية والذي التزمه السلف فأنكر القدر وقال (لا قدر والأمر أنف) أي أن تدبير الله عز وجل للأحداث الإنسانية خيرها وشرها إنما هو أول بأول، وليس بتدبير وتقدير سابق لكل شيء قبل خلق السماوات والأرض.

وهو بإنكاره للقدر يظن أو يتوهم أنه يحرر الإرادة الإنسانية والفاعلية البشرية من الجبرية الإلهية، التي حاول بعض ولاة بني أمية وآخرون من الزنادقة وأهل الأهواء تكبيل الناس بها، ودفعهم إلى الشر والفسق بإيجاد العذر لهم في عقيدة القدر.

وبذلك أصبحت الجبرية والقدرية عقيدتين فاسدتين متقابلتين منحرفتين

---

(١) الذهبي / ميزان الاعتدال.

(٢) التبصير في الدين ص ٢٨، الملل والنحل ص ٤٧ وكذا الفقرة العاشرة ص ٢١٨، ٢١٩.

(٣) طاش كبري زاده / مفتاح السعادة جـ ٣ ص ٣٣.

وخارجتين عن عقيدة القرآن والسنة في القضاء والقدر، هذه العقيدة التي تقوم على إثبات تقدير الله عز وجل لكل شيء وكل حدث وتدوينه بالقلم في أم الكتاب قبل خلق السماوات والأرض، وفي نفس الوقت إثبات الحرية الإنسانية بالقدر الذي يدين الإنسان ويحمله المسئولية على أفعاله الخلقية. فأخذت الجبرية بالأساس الأول وتجاهلت أو جهلت الأساس الثاني، وأخذت القدرية الأساس الثاني وأنكرت الأساس الأول ومن ثم سلكت إحدى الفرقتين أحد السبل الخارجية عن الصراط المستقيم يميناً، وسلكت الثانية السبيل المقابل له يساراً.

أي أن معبداً ومن حذا حذوه في إصلاحه العقيدي هذا إنما أصلح خطأ بخطأ وقوم اعوجاجاً باعوجاج. وما ردوا بذلك المغرضين من الجبريين إلى الصراط المستقيم، وإنما تعدى هو هذا الصراط وخرج عنه إلى الجانب والناحية المقابلة للجبرية، فأجاز أن يقع في الكون من أفعال العباد ما هو خارج عن المشيئة، وجعل المحدثات من الأفعال البشرية صادرة بإرادتهم وقدرتهم، دون تقدير الله السابق لهذا الوقوع، وأكد بصفة خاصة أن الكفر والمعاصي ليست من الله وليست بإرادته ولا مشيئته بغية تنزهه عن إرادة وخلق الشر في الفعل ووصفه بالعدل من ناحية، وإثباتاً للحرية الإنسانية وتأكيداً للمسئولية الخلقية من ناحية أخرى، وبالإضافة إلى ذلك فإن أخطر ما تحمل عبارته (لا قدر والأمر أنف) من نتائج متعارضة تماماً مع القرآن هي نفس قدم العلم الإلهي وتعلق علمه سبحانه وتعالى بالكائن دون ما سيكون، فهي تعني أن (لا يعلم الله الشيء حتى يكون)[1] وذلك أن الحتم كان مصروفاً أيضاً إلى العلم الإلهي كالقدر، فما يعلم الله كونه حتماً يكون، ومن ثم يمكن القول أن مفهوم القدر عند معبد كان العلم السابق لله الذي يحمل صفة الحتم في التحقق، ومن ثم لجأ لتحرير الإرادة الإنسانية إلى نفيه، وهذا الكلام خارج عن التصور الإسلامي النابع من محكم القرآن وصحيح السنة، خروجاً واضحاً صريحاً لا ينكره منكر. ولذا وجدنا الصحابة والتابعين والمحدثين والفقهاء ينكرونه و يؤكدون وقوع كل شيء بقدر الله وإذنه ومشيئته حتى معاصي العباد.

---

(١) القاضي عبد الجبار/ المحيط بالتكليف ص ٤٢٢.

كما أن ذلك جعل مكانة معبد في التابعين مبتدعاً حيث ابتدع قولاً خالف فيه النصوص ومفهومات السلف لها.

فذكر عنه الذهبي أنه كان تابعاً صدوقاً ولكنه سن سنة سيئة[1]، وقال عنه أبو حاتم (قدم المدينة فأفسد فيها ناساً)[2] والدارقطني (حديثه صالح ومذهبه رديء)[3].

فالرجل ليس مجرحاً ولا متهماً في صدقه وعدله عند المحدثين وعلماء الجرح والتعديل، ولكن هناك إجماعاً على أنه وقع في بدعة وسن سنة سيئة، وهو بذلك عندهم حسن النية فيما وقع فيه من خطأ دون قصد إلى تحريف أو تزوير للعقيدة، أي أنه اجتهد فأخطأ.

وإن كنا نجد محمد بن شعيب الأوزاعي يقول (أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له (سوسن) كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر أخذ عنه معبد الجهني وأخذ غيلان عن معبد)[4].

كما ذكر اللالكائي في شرح السنة هذه الرواية عن الأوزاعي بسندها[5].

ومما لا شك فيه أن القول بالقدر جاء كرد فعل لانتشار الإحتجاج والتنصل من المسئولية، فله بواعث من داخل العالم الإسلامي ولكن ليس ما يمنع القول بتدخل عوامل خارجية، كوجود دور لليهود والنصارى استغلوا فيه تفشي القول بالجبر مما أدى إلى الإنتقال من النقيض إلى النقيض. ولذلك لا نميل إلى رأي الأستاذ الدكتور علي سامي النشار في رفض رواية الأوزاعي التي تنسب منشأ القدرية إلى النصرانية.

ولقد دام مذهب معبد بين دهماء الرواة من أهل البصرة قروناً، كما انتشر بين أهل المدينة حتى لم يبق منهم إلا شرذمة قليلة من العلماء والسلف الصالحين[6].

---

(١) الذهبي/ ميزان الاعتدال.

(٢،٣،٤) العبر ٩٢/١ وكذا التهذيب ٢٢٥/١٠.

(٥) من هامش التبصير في الديـن للكوثري ص ٦٤.

(٦) طاش كبري زاده/ مفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٣ وكذا مقدمة كتاب تبيين كذب المفتري للكوثري ص ١١ وكذا نشأة الفكر ص ٣١١.

وإذا كنا وجدنا تضارباً بين عقيدة الجهم وسلوكه أو بين قوله وفعله من حيث خروجه وقوله بالجبر. إلا أننا نجد صدقاً وتسانداً بين دعوة معبد الجهني لتأكيد مسئولية الناس حكاماً ومحكومين على أفعالهم من ناحية و بين سيرته من ناحية أخرى، وبمعنى آخر نجد توافقاً بين النظر والتطبيق عنده فقام يقاوم ما اعتقده انحرافاً في العقيدة والحكم فخرج مع ابن الأشعث على الحجاج وإلى بني أمية فظفر به الحجاج وقتله.

ولم تعدم دمشق ـــ التي كانت مركزاً للجبرية ـــ نصيراً للحرية الإنسانية يقف في مواجهة الجبر المحض السائد فيها حينئذ، ذلك هو عمرو المقصوص الذي بلغ في كفره بالجبرية وإيمانه بمسئولية الإنسان كاملة عن أفعاله أنه استطاع أن يؤثر في معاو ية الثاني وكان تلميذه فيرفض الخلافة بعد موت أبيه يزيد خوفاً من مغبة تبعاتها أمام الله تعالى إيماناً بفاعلية الإنسان واختياره وكفراً منه بالجبر، فاعتزل فكان جزاء عمرو المقصوص على ذلك أن قتله بنو أمية[1]. ومن ثم أرخ الأستاذ الدكتور النشار له بأنه شهيد القدرية الثاني[2]، ولما كان الشهيد في الإسلام هو من يموت على الحق بالحق و يقتل في سبيل الله ودينه الحق، ولما كانت القدرية عقيدة خاطئة، فإن التأريخ الأدق والأصوب شرعاً أن نقول عن عمرو المقصوص أنه قتيل القدرية الثاني.

والقدري الثالث في العالم الإسلامي هو غيلان بن مسلم الدمشقي الذي كانت حياته خروجاً على المآخذ السياسية والإجتماعية. كما كان فكره تمرداً على الجبرية الغالبة على عقائد الناس وخاصة أهل الشام في أيامه.

وقد اختلف مؤرخو المقالات في الإسلام في موقع غيلان تأثيراً وتأثراً من الفرق الإسلامية. وإن كانوا يتفقون على اتجاهه وعموم مذهبه فهو عند الكثير منهم[3] تلميذ الجعد بن درهم إلا أننا نجد أن صاحب المنية والأمل يقول أنه أخذ المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية[4].

---

(١) المقدس/ البدء والتاريخ جـ ٦ ص ١٧.

(٢) د. النشار/ النشأة جـ ١ ص ٣١٣.

(٣) ابن المرتضى/ المنية والأمل ص ١٥ وكذا في الفرق والتبصير في الدين والملل والمقالات.

(٤) ابن المرتضى/ المنية والأمل ص ١٥.

أما طاش كبرى زادة فيرى أنه من تلاميذ الحسن البصري[1].

وعلى أي حال فقد كان القول بالقدر هو مذهب غيلان وذلك واضح من رسالته إلى عمر بن عبد العزيز حيث يقول فيها (فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع أو يصنع أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه. أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدي ثم يضل عنه أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم)[2].

وهذا الخطاب يتضمن الأسس الفكرية التي ترتكز عليها القدرية وهي:

أولاً: إن الدعوة إلى الجبرية هي دعوة لانتشار المعاصي وداعيها ليس سوى داعياً إلى النار.

ثانياً: إن المعاصي والمصائب والشرور التي يقترفها العباد ليست بإرادة الله ولا قضائه وقدره بل العباد هم مصدرها الأصيل.

ثالثاً: إن الله منزه عن الشرور والآثام وهي ليست منه لأنه نهى عنها وعابها ونقضها.

رابعاً: الإنسان قادر على أفعاله مطيق لما كلفه الله به ونهاه عنه.

خامساً: إن الله سبحانه وتعالى عادل لا يقضي على العباد أمراً و يعذبهم عليه ولا يكلفهم بأمر لا يمكنهم منه.

وهذه على ما يبدو أسس قوية تقوم عليها حرية إنسانية مؤكدة وإرادة بشرية مختارة ناجية من طائلة الإلهية المتمثلة في القدر وفاعلية تحمل الإنسان تبعة عمله الخلقي كاملة، فما دام الإنسان سليماً صحيح الجوارح خالية من الأفات فهو عنده مستطيع قادر[3]. لقد أكد غيلان الحرية الإنسانية بهذه الدعائم، ولكنه عمد طلباً لذلك إلى إنكار القدر من الله خيره وشره، فجعل الخير من الله والشر من الناس

---

(١) طاش كبري زاده/ مفتاح السعادة ص ٣٥.

(٢) ابن المرتضى/ المنية والأمل ص ١٦.

(٣) الأشعري/ المقالات جـ ١ ص ٣٧٤.

واقعاً بمشيئتهم دون إرادة الله فيه. وهذه القضية الأخيرة تتعارض وتتصادم مع كثير من نصوص الكتاب الكريم والسنة تصادماً صريحاً، ولم يصلنا عنه ما يبين موقفه إزاء هذا التصادم، ولعله يلجأ للتأويل لرفعه.

أما من حيث تأثير غيلان في الفكر الإسلامي فهو تأثير واضح يجعله هو وأستاذه معبداً المبشرين الحقيقيين[1] بمذهب القدر الذي اعتنقته المعتزلة ضمن أصولهم الخمسة فيما بعد.

بل أن طاش كبري زادة يقرر أنه من أئمة المعتزلة[2]. ويجعله ابن المرتضى المعتزلي على رأس الطبقة الرابعة من رجال الإعتزال[3].

ولم يقتصر تأثر غيلان الكلامي في الفكر الإسلامي على القول بالقدر بل ذهب أيضاً إلى القول بالأرجاء، وتبعه في قوله بالأرجاء والقدر أبو شمر ومحمد بن شبيب المصري، كما أثبت الأشعري في المقالات أن الفرقة السابعة من المرجئة الغيلانية أصحاب غيلان[4]. والذي يهمنا هنا هو أن غيلان كان بتأكيده الحرية الإنسانية ومحاولة رفض الجبرية على الصعيد الفكري والسياسي في الحياة الإسلامية. كان بذلك إرهاصة من إرهاصات مدرسة كبيرة وخطيرة في الفكر الإسلامي كان لها أكبر الأثر فيما بعد في حياة الأمة الإسلامية على مدى قرون طويلة فكرياً وفي واقع الحياة اليومي ونعني بها المعتزلة.

(لقد كان انتشاراً القدرية بين كثير من التابعين وتابعي التابعين كبيراً، ولم يكن جمهور السلف فيما بعد ينظرون إليهم نظرتهم إلى الجهمية وغيرها من الفرق، بل كانوا يرون فيهم مجتهدين أخطأوا، حتى أن الحافظ السيوطي رأى أن أغلب

---

(١) د. النشار/ النشأة جـ ١ ص ٣١٥.

(٢) ـ طاش كبري زاده/ مفتاح السعادة.

(٣) ابن المرتضى/ المنية والأمل ص ١٥.

(٤) الأشعري/ مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٠٠.

(٥) وقد علمنا أن العالم الذي لا يسير حسب نظام دقيق مضمون ومحكوم بالحتمية والقدر معرض للفوضى وبذلك تكون الحرية الإنسانية غير مرتكزة على أساس ميتافيزيقي قوي، فالقدر هو أساس الحرية الإنسانية، وفيه ضمان لبقائها واستمرارها. وذلك من نتائج مناقشاتنا وبحثنا في الجزء الأول تحت عنوان «الأصول الغيبية للحرية الإنسانية» وفي بحث القضاء والقدر في نفس الجزء.

القدريين ثقة عدول عند الشيخين ورويا لهم. وقال ابن تيمية: إن في القدرية خلق كثير من العلماء والعباد كتب عليهم وأخرج البخاري ومسلم لجماعة منهم. وقال الإمام أحمد: لو تركنا الرواية عن القدرية، لتركنا أكثر أهل البصرة. قال ابن تيمية: وهذا لأن مسألة خلق أفعال العباد وإرادة الكائنات مشكلة)[1].

وكما وجدنا صدى للجبرية عند الخوارج نجد منهم أيضاً الفرق التي اعتنقت المذهب القدري. ومن هذه الفرق الخارثية كانوا من الأبايضة ثم خالفوهم بمقولة القدرية في الإستطاعة والقدر فكفرتهم سائر الأبايضة[2] ومن البيهسية فرقة انشقت عليهم. يقال لهم أصحاب السؤال أتباع شبيب النجراني: قالوا: إن الله تعالى فوض إلى العباد فليس لله في أعمال العباد مشيئة. ومن ثم كفرتهم عامة البيهسية[3].

ومن الخوارج الحمزانية أتباع حمزة الخارجي القدري الذي خرج في عهد الرشيد بخراسان واستمرت فتنته إلى زمن المأمون وأصله من العجاردة ثم صار مع الخازمية المنشقة على ابن عجرد ثم خالف أتباعه الخازمية فأثبت للإنسان استطاعة وقدرة ونفى أن تكون المعاصي من الله[4]. وممن خالف ابن عجرد وانشق عليه أيضاً بسبب القدر المعلومية الذين نفوا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله، ونسبوا خلقها للعبد[5] وإن كانوا يقولون: بأن كل شيء حادث وواقع في الكون بمشيئة الله وإذنه[6].

ومن العجاردة أيضاً الميمونية أتباع ميمون بن خالد انشق عليهم بإثباته القدر خيره وشره من العبد (وإثبات الفعل للعبد خلقاً، وإبداعاً وإثبات الإستطاعة قبل الفعل والقول بأن الله تعالى يريد الخير دون الشر وليس له مشيئة في معاصي العباد)[7].

---

(١) د. النشار/ النشأة جـ ١ ص ٣١٤.

(٢) المقالات/ جـ ١ ص ١٧١ وكذا التبصير ص ٥٧، الفرق بين الفرق ص ١٠٥.

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٧ وكذا الفرق بين الفرق ص ٦٥.

(٤) المقالات جـ ١ ص ١٦٥ وكذا التبصير ص ٥٥ وكذا الفرق بين الفرق ص ٩٨ والملل ص ١٣٠.

(٥) التبصير/ ص ٥٤.

(٦) المقالات جـ ١ ص ١٦٦.

(٧) الملل، ص ١٢٩.

ولإنفراد ميمون عن العجاردة بقوله بالقدر قصة، وهي أنه كان لميمون عند شعيب دين فتقاضاه فقال له شعيب: أعطيكه إن شاء الله، فقال ميمون: قد شاء الله أن تعطينه الساعة، فقال شعيب. لو شاء لم أقدر إلا أعطيكه، فقال ميمون: فإن الله قد شاء ما أمر، وما لم يأمر لم يشأ، وما يشأ لم يأمر، فتابع ناس ميموناً وتابع ناس شعيباً. فكتبوا إلى عبد الكريم بن جرد وهو في الحبس يعلمونه قول ميمون وشعيب، فكتب عبد الكريم، أنا نقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ولا نلحق بالله سواء، فادعى ميمون أنه قال بقوله حين قال:(ولا نلحق بالله سوءاً). وقال الآخر بل بقولي حيث قال:(ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)[1].

وهنا نحس بصعوبة مشكلة القدر أمام أذهان الناس، وإن كان المتأمل في هذه القصة يحس فيها بتلاعب وخبث المتناظرين ربما ليخدعوا عامتهم السذج، وبحثاً عن سبب للخلاف كما كانت عادة الخوارج في انقساماتها على الفروع والأصول على حد سواء. فالمدين يحس في نفسه بلا شك بقدره على الدفع واستطاعته ما دام يملك المال إن أراد واختار السداد. وما يعلنه بأن الله لم يشأ بعد تدليس ومخاتلة، لأنه لو دفع للدائن ماله فإن ذلك سيكون بمشيئة الله أيضاً وإنما هو نموذج للمغالطة والتلبيس على العامة بالمشيئة وهو هنا جبري محض، وفي مثله نزلت الآيات التي تكفر وتتوعد من يحتج بالمشيئة على المعاصي والذنوب.

ومن ناحية أخرى فمن أين له العلم بمشيئة الله الكونية في دفعه الدين أو عدم دفعه، هل أطلع على الغيب؟.

كما أن الناظر الآخر وهو ميمون إنما يحتج أيضاً بمشيئة الله وإرادته وأمره التشريعي في سداد الدين. وفي مثل هذه الحالة لا بد أن ينقسم الناس فريقين، لأن كل منهما يحتج بمشيئة الله تعالى وإرادته، بيد أنهما لم يفرقا بين الإرادتين والمشيئتين. فالأول يحتج بالأمر أو المشيئة الكونية التي يتم بها كل شيء في الوجود خلقاً وفعلاً وتغيراً وفناء. والثاني يحتج بالأمر التشريعي الإبتلائي الإختياري الذي هو بمثابة الوصية ونعني به الأمر بقضاء الدين وليس بينهما تعارض ولا تضاد.

(١) المقالات جـ ١ ص ١٦٥ والفرق بين الفرق ص ٩٥ والتبصير ص ٥٤.

والذي نلاحظه بحق هو أن عدم التفرقة بين الأمر الإلهي الكوني والأمر الإلهي التخييري كان العلة الأولى في نشوء الفرق المتصارعة حول مشكلة الجبر والإختيار، سواء حدث ذلك من أصحاب النوايا الحسنة، وسواء حدث بأصحاب النوايا السيئة.

وقد مر بنا قول الله تعالى ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ (١). فيحيلون شركهم وآباؤهم وتحريمهم ما لم يحرمه الله، يحيلون هذا كله على مشيئة الله بهم فلو شاء الله ما أشركوا ولا حرموا، فهم بهذا إنما يضربون الأمر التخييري بالتوحيد بالأمر الكوني بوقوع الشرك منهم، ثم هم يتناسون أو يغفلون أو يجهلون أن الأمر الكوني الذي به أشركوا إنما صدر عن الله سبحانه وتعالى ومشيئته بناء على اختيارهم وإرادتهم وسعيهم للكفر والتحريم.

فالأمر والنهي التشريعيان معلومان للناس عن طريق الوحي والرسل ويمكن للناس أن يعلموا ذلك كله علماً مستقيناً. أما المشيئة الكونية بما سيقع منهم اختياراً حيال هذا الأمر التشريعي الإبتلائي، فهي غيب لا وسيلة لهم إليه فكيف يعلمونه؟ وإذا لم يعلموه يقيناً فكيف يحيلون عليه؟ ﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا؟ أن تتبعون إلا الظن وإن أنتم ألا تخرصون﴾.(٢)

فالله عز وجل لا يكلف الناس أن يعلموا مشيئته وقدره ولم يخبرهم بها، بل حجبها عنهم، حتى يطابقوا سلوكهم عليها و يكيفوا أنفسهم على حسبها. إنما التكليف هو أن يكيفوا أنفسهم و يطابقوا سلوكهم على أوامر الله ونواهيه الآتية إليهم بالوحي أي على إرادته التشريعية الإبتلائية التخييرية.

ومن ثم يمكن أن نسأل شعيباً هذا من أين لك أن الله سبحانه لم يشأ أن تدفع دينك بالمعنى الكوني الحتمي للمشيئة؟ في حين أنك تعلم يقيناً أنه أراد لك وأمرك بأمر تشريعي تخييري أن تدفعه؟ كما أن قول ميمون أيضاً بأن الله أراد من شعيب أن يدفعه دون أن يوضح أن هذه الإرادة تشريعية ــ خطأ إذ أنه تمسك بقول ابن عجرد في رده (ولا نلحق به سوءاً). وما دام رفض شعيب لدفع الدين خطأ وسوء

(١) سورة الانعام: آية ١٤٨.

(٢) سورة الانعام: آية ١٤٨.

ومعصية ويتعارض مع أمر الله التشريعي التخييري، فالنتيجة التي وصل إليها ميمون أنه بذلك فعل خارج عن مشيئة الله وليس بقدره ولا قضائه، لأنه متنزه عن فعل السوء ـ فإنكاره القدر هو أيضاً نتيجة للخلط بين الأمر الكوني والتشريعي، وصحة القضية أن الله خير شعيباً بأمره التخييري بين أن يدفع دينه أو يمتنع، ولكنه اختار بإرادته أن يمتنع، فكان له ما أختار، وكان فعله بعدم الدفع بقضاء الله وقدره ومشيئته الكونية دون أن يكون في نسبة المعصية إلى الله شيء لأن الله خلق شعيباً من الأصل حراً مختاراً. ومن ثم فلا تقع معصية ولا ذنب ولا شر إلا بإذنه.

إن ما يمكن أن نجعله علامات للفكر الإسلامي في هذه المرحلة من مراحل تطور مشكلة الحرية، وصراع الإرادة المختارة والفاعلية الإنسانية مع مفهوم القدر في أذهان المسلمين هو الآتي:

أولاً: لجأ ضعيفو الإيمان وأصحاب القلوب المريضة من المسلمين إلى التمحل بالمشيئة والقول بالجبر المحض مع قلة التقوى وإقبالهم على المعاصي كما هي طبيعة الأمم السابقة حيال المشكلة مع اتخاذ الجبرية قاعدة عقيدية لمنطلق سياسي ارتكز عليها بعض ولاة بني أمية.

ثانياً: هناك تيارات مشبوهة بالزندقة من خارج وداخل العالم الإسلامي ساعدت على تقوية هذا الإتجاه، ثم ساعدت على ظهور وتقوية الإتجاه المضاد وهو إنكار القدر. وذلك بين عامة المسلمين.

ثالثاً: كانت نشأة القدرية ومحاولة أصحابها تحرير الإرادات الإنسانية وإثبات فاعلية البشر والعدل الإلهي كرد فعل لانتشار الجبرية بين الناس، فقال به كثير من مخلصي المسلمين هروباً من شناعات القول بالجبر وتبريراً للخروج على السلطان من الخارجين.

رابعاً: لم يعرف القدريون من مفكري المسلمين حتى هذا العهد التفرقة بين الأمر الكوني والأمر الإبتلائي، مما جعل الطريق أمامهم ذا شقين لا ثالث لهما، أما جبر، وإما تفويض ولا قدر.

خامساً: وقف السلفيون من صحابة وتابعين ومحدثين وفقهاء في وجه الإتجاهين: الجبر والتفويض يثبتون المشيئة الإلهية المطلقة، وأن كل شيء بقضاء الله وقدره، حتى معاصي العباد، كما أكدوا وجود الذات الإنسانية الحرة الفاعلة متبعين في ذلك الكتاب والسنة، مع التوقف عن الجدل والبحث والكلام باعتباره أمراً مستحدثاً.

وقبل أن ننتقل إلى باب لاحق، يجد أن نصل إلى تعريف للقدريين في الفكر الإساسي، حيث قامت حول هذا المفهوم إشكالات فكرية، حاولت كل فرقة أن تخرج نفسها ممن يصدق عليهم هذا المفهوم لما ورد في الأثر منسوباً للرسول ﷺ (القدرية مجوس هذه الأمة). ويخبر الشهرستاني بأن من يلقبون بالقدرية جعلوا لفظ القدرية مشتركاً وقالوا (لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره شره من الله، احترازاً من وصمة اللقب). ثم يرفض الشهرستاني وصف الصفاتية أو أهل السنة والجماعة الذين يتمذهب هو بمذهبهم بالقدرية [١].

أما القاضي عبد الجبار المعتزلي، فإنه يعقد فصلاً في نهاية المحيط بالتكليف لمحاولة صرف الإسم عن فرقته إلى مخالفيهم الذين يسمونهم المجبرة، ويحتج بأن من يثبت المعاصي من قدر الله أولى باسم القدرية ممن ينفيها عنه. ثم يورد بعض الأحاديث المنسوبة للرسول ﷺ ، التي يناهض معناها الجبرية محاولاً إثبات وجعل الجبرية مرادفة للقدرية [٢].

وحري بنا ــ بعد أن عرفنا الإتجاهات الفكرية الثلاثة التي تشعبت حول مفهوم القدر والحرية الإنسانية ــ أن نرى أقرب هذه الإتجاهات وأولاها بهذه التسمية حسب وصف الرسول ﷺ لها.

إن الله تعالى يقول ﴿ وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ﴾ [٣].

---

(١) الملل والنحل.
(٢) القاضي عبد الجبار/ المحيط بالتكليف ص ٤٢١ حتى ٤٢٣.
(٣) سورة الانعام: آية ١٥٣.

وقد ورد أن الرسول ﷺ قد خط خطاً في الأرض، ثم جعل منه خطوطاً خارجية عنه يمنة و يسرة، ثم مثل الخط الأوسط بالصراط المستقيم والخطوط المتقابلة ناحية اليمين واليسار منه بالسبل التي نهى الله عن اتباعها والتي تفرق عن سبيله[1].

فإذا طبقنا هذه الآية الكريمة بتفسير الرسول ﷺ لها حيال ما نحن بصدده، وجدنا خطين متقابلين وخطاً وسطاً، ويمثل هذا الأخير الصراط المستقيم وهو عقيدة السلف التي تحدثنا عنها. كما نجد أن القول بالجبر هو الخروج عن هذا الخط إلى ناحية، والقول بالقدر هو خروج عنه إلى الناحية المقابلة.

وإذا ما تذكرنا نهي الرسول ﷺ عن الخوض في القدر وتوجيه المسلمين إلى العمل مباشرة وإشعارهم أنهم يملكون الحرية والإختيار والإرادة والفاعلية التي سيحاسبون عليها، وإنه مما يضيع حياة الإنسان و يبدد طاقاته للعمل الحر بغية تحقيق الخلافة هو المنازعات حول المتشابه من الحقائق الإسلامية وأولها وأخطرها الجبر والإختيار.

إذا تذكرنا ذلك كله لعلمنا بالضرورة أن حديث القدرية مجوس هذه الأمة، إن صحت نسبته إليه ﷺ، إنما يقصد به كل من خالف أمره وتنازع في القدر، بصرف النظر عن نتيجة انحياز المتنازع ناحية اليمين أو ناحية اليسار، قائلاً بالجبر أو قائلاً بالإختيار، مثبتاً الفعل البشري المستقل عن مشيئة الله تعالى وقدره، فكلاهما قد خرج عن الصراط المستقيم، وكلاهما قدري، لأنه نازع في القدر وهو مسألة متشابهة عويصة غالباً ما تؤدي إلى الخروج عن الصراط المستقيم.

ومن ثم نقول أنه إذا كان القدريون الذين ينكرون القدر مجوس هذه الأمة، فإن القول بالجبر أكثر شناعة وأقرب للمجوسية بمعنى الكفر منه إلى إنكار القدر، وأن من لزوم قول القدرية ونتائجه شناعات مجوسية مخرجة عن الإسلام أيضاً.

ومن ثم يمكن القول أن القدريين حسب ما جاء في الحديث، إنما هم

---

(١) البخاري/ الصحيح.

المتنازعون في القدر، الضاربون ما جاء في كتاب الله ــ حول هذا الموضوع ــ بعضه ببعض ليردوا الناس وليلبسوا عليهم دينهم.

ومما لا شك فيه أن هناك صلة بين التنازع في القدر وتفرق المسلمين حيالها فرقاً وبين حركة الزندقة العامة في العالم الإسلامي، وإن كان لهم من مخلص المسلمين ضحايا وتابعين. ولكن حذاق المسلمين المخلصين وفطناءهم أدركوا كل ذلك فقاموا يثبتون حقائق الإسلام من الكتاب والسنة، و يدحضوا ما انحرف يميناً أو يساراً عن الصراط المستقيم.

ولقد حفظ لنا الإمام البخاري وغيره من أئمة الحديث في كتاب (خلق أفعال العباد) موقف علماء الأمة الذين تمسكوا بالكتاب والسنة بمنهج الرسول ﷺ والصحابة من هذه الإنحرافات والإتجاهات الفكرية الخارجية عن الصراط المستقيم، ونحن نقتطف بعض ما جاء منه وهو كثير لنتبين اتجاه هذا الفريق الوسط الذي مثل الإسلام و بين حقائقه بحق وصدق دون تحريف.

(قال ابن مقاتل سمعت أن المبارك يقول:

لا أقول بقول الجهم إن له	قولاً يضارع قول الشرك أحيانا
ولا أقول تخلى عن بريته	رب العباد وولى الأمر شيطانا
ما قال هذا فرعون في تجبره	فرعون موسى ولا فرعون هامانا)[1]

فيشير ابن المبارك في البيت الأول إلى ما نسبه الجهم إلى الله من الظلم نتيجة قوله بالجبر. وفي البيت الثاني يشير إلى قول القدرية بالتفويض، وخلق الناس لأفعالهم واستقلالهم عن المشيئة الإلهية بما قد يؤدي مع المغالاة، إلى قول الثنوية بإلهي النور والظلمة، و يوضح ذلك ما رواه البخاري عن الحسن بن موسى الأشيب وذكر الجهمية فقال عنهم: (ادخل رأس من رؤساء الزنادقة يقال له شمغلة على المهدي فقال: دلني على أصحابك. فقال: أصحابي أكثر من ذلك: دلني عليهم فقال: صنفان ممن ينتحل القبلة: الجهمي والقدري، الجهمي إذا غلا. قال: ليس

(١) البخاري/ خلق أفعال العباد ص ١.

ثم شيء ـــ وأشار الأشيب إلى السماء ـــ والقدري إذا غلا. قال: هما اثنان خالق خير وخالق شر، فضرب عنقه وصلبه)[1].

أما وكيع فيقول (الرافضة شر من القدرية، والحرورية شر منها، والجهمية شر هذه الأصناف)[2].

ولكن الذي يجب أن نذكره بعد كل هذا أن هناك بعض القدريين من الضحايا أصحاب النية الحسنة، الخاطئين باجتهاد. ولعل بن مسعود رضي الله عنه أحس بذلك حيث يروي عنه البخاري قوله (اعتبر بقول النبي ﷺ: أغفر لقومي فإنهم لا يعلمون، وإذا رأيت هوى متبعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك وذر عنك أمر العامة)[3] وليس من نافلة القول أن نذكر حديث أبي هريرة قال: (خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فقىء في وجنته الرمان. فقال: أبهذا أمرتم، أم بهذا أرسلت إليكم؟. إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه)[4].

فمما لا شك فيه أن الفريقين المتنازعين كان أحدهما يقول بالجبر، والآخر بالإختيار ومع ذلك فإن رسول الله ﷺ لم يؤيد فريقاً منهما، وإنما عزم عليهم ألا يتنازعوا فيه. ومن ثم يمكن القول أن من يصدق عليهم وصف القدرية ومن يمكن تسميتهم بهذا الإسم إنما هم المتنازعون في القدر أياً كان مذهب المتنازع، سواء قال المتنازع بالجبر أو قال بالتفويض.

---

(١) البخاري: خلق أفعال العباد ص ٤.
(٢) نفس المصدر ص ٥.
(٣) نفس المصدر ص ٦.
(٤) رواه الترمذي.



الباب الثالث

مشكلة الحرّية عند المعتزلة



المحتوى



الفصل الأول

مَنْهج المعْتَزلة

قبل أن نحاول معرفة الحرية عند المعتزلة، يحسن بنا ــ [illegible] حطتنا فيما مضى من فصول هذا البحث ــ أن نعرض لمنهجهم في البحث والتفكير.

ولمعرفة هذا المنهج، نجد أنفسنا ملزمين بالعودة إلى منهج التأويل العقلي الذي بدأ بالجعد بن درهم وجهم بن صفوان، حيث يحسن أن نعيد ما سبق ذكره من أنه اذا كان وجود الحشو منتشراً بين علماء كثيرين في العالم الإسلامي مبرراً عند غيرهم لاستعمال التأويل العقلي ونقد الدراية، فإن حركة جمع الأحاديث، وهي كما وصفها العلماء المسلمون وغير المسلمين بأنها (العمل الأول المختار)(١)، بل بأنها (أكبر الأعمال العلمية الإنسانية)(٢)، ونقول بأن منهج النقد التاريخي الذي استخدمه المحدثون والعلاج والتصحيح القويم لظاهرة الحشو، فعلاج الحشو والتخلص منه تماماً إنما هو في نقد الرواية أولا وبصفة جوهرية، ثم في نقد الدراية ثانياً وبصفة عرضية، وليس في الإقتصاد على نقد الدراية ومحاكمة متن الحديث إلى مقررات العقول البشرية المختلفة من عقل إلى عقل ومن ثقافة إلى ثقافة ومن عقيدة إلى عقيدة وهكذا.

ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك مشكلة من الحشو على الإطلاق مع ما وصف بأنه (أكبر الأعمال العلمية الإنسانية).

أما ما يجعل مبرراً معقولا ومقبولا لمن اتخذ التأويل العقلي منهما، ونقد الدراية

---

(١) د. النشار/ نشأة الفكر/ جـ ١ ص ٣٢٤.

(٢) تفس المصدر والصفحة.

فقط سبيلا للعلم، فهو وجود هؤلاء المفكرين وسط أكوام الحشو والأحاديث الموضوعة في كل مكان ومجال في العالم الإسلامي، مع انصرافهم عن المشاركة في حركة جمع الأحاديث والتحقق من صحتها، كما فعل المحدثون الذين حافظوا بعملهم العلمي العظيم على المفاهيم والأحكام الإسلامية كما جاء بها الوحي، وذلك بمعرفة الصحيح من الضعيف ومن الموضوع والمكذوب.

ومن ثم فإن أصحاب التأويل حين يتعللون ويبررون منهجهم بالحشو والأحاديث الموضوعة، فإن هذا المبرر، مع ما يبدو فيه من بعض الوجاهة إلا أنه لا يكفي أن يعفيهم من مسئولية المشاركة في تحريف حقائق الوحي، ليس بالنسبة للنصوص، ولكن بالنسبة إلى المعاني والمفاهيم والمبادىء التي تحملها النصوص.

ولكن ربما زاد هذا المبرر قبولاً أن (اليهود والنصارى من ناحية والمانوية والمذاهب الفارسية الثنوية من ناحية، كانت تتقدم بقسوة وقوة لمحاربة الإسلام ومجادلته)[1] فكان العقل والمنطق بمثابة الجيش النظامي المحارب عن أمن وسلامة العقيدة ضد أعدائها الغرباء.

ولكن جهما ــ صاحب هذا المنهج ــ غلى فيه كثيراً، فبدلا من استعماله في مواجهة الأعداء الخارجيين جعله أيضاً وسيلته ومنهجه لبناء النسق العقيدي للإسلام ووضع المبادىء والمناهج الخطيرة المنهج النقلي الذي يقابل في حياة المجتمعات لحفظ أمنها الداخلي جهاز الشرطة.

ولكل من المنهجين: العقلي، والنقلي، مهمة محددة، وتخصص يكاد يكون مستقلا. فلا يصلح أن يقوم كل منها مقام الآخر في مهمته، كما لا يصلح الجيش أو الشرطة أن يحل كل منها محل الآخر في عمله. ومن ثم فإن العقل فقط لا يصلح لتقويم الإنحرافات التي أصابت العقيدة نتيجة الحشو وإنما هي الرواية، والتثبت من صحة النص، وهو في ذاته عمل عقلي علمي. وكذلك فإن النص الصحيح وحده لا يكفي أن يكون في مواجهة أعداء العقيدة من غير المسلمين، بل من العقل، وبتعبير أكثر دقة نقول: أن النص باعتباره نصاً روحياً ملزماً، لا يكون إلا

---

(١) د. النشار/ نشأة الفكر جـ ١ ص ٣٢٤.

لأصحاب العقيدة أنفسهم، أما بالنسبة للآخرين، فيقدّم لهم باعتباره قائماً على المنطق، وحاملا للحجة العقلية والبرهان الملزم.

وهكذا نجد أنه لا بد للمنهجين من أي يسيرا جنباً إلى جنب، ولا غنى عن أحدهما بشرط أن يكون كل مهما في موضعه، ولا يستعمل إلا في تخصصه ولكن جهما خلط بينهما، بل أنه غلب المنهج العقلي، فتلاشت بجانب أحكامه النصوص تقريباً، ولجأ إلى التأويل المتعسف البعيد، ووصل في النهاية إلى ما قرره بعقله مستقلا عن النص أن هذا حسن، وهذا قبيح وكان هذا أصلا فيما بعد لما أسمته المعتزلة بالحسن والقبيح العقليين[١].

وهذا بحق، هو موقف المعتزلة من المنهج، ولكن إنصافاً للحق ولشيخهم واصل ابن عطاء (٨٠-١٣١هـ) نقول: إن ما وجدناه عنده من نصوص منهجية تثبت أن الرجل كان معتدل المنهج أعطى للنص قيمته ووضعه في موضعه الصحيح، وإن كنا سنجد بعض أصول تفكيره متفقة مع الجهم من ناحية، ومعبد بن خالد الجهني القائل بالقدر من ناحية أخرى.

فالشيخ قد واجه هجوم العقائد المخالفة للإسلام، فأراد صده، فلم يجد بدا من حجج العقول يواجههم بها، حتى أنه (لم يعرف في الإسلام كتاب كتب على أصناف الملحدين، وعلى طبقات الخوارج، وعلى غالبية الشيعة، والمتتابعين في قول الحشوية قبل كتب واصل بن عطاء)[٢]. ومن ثم فقد استن واصل سنة حسنة، وهي تصنيف الأعمال العلمية للدفاع عن الإسلام ضد أعدائه، ولا شك أن السلاح المناسب لذلك هو حجج العقول، حيث هؤلاء يرفضون التسليم بالقرآن والسنة ابتداء.

واعتدال واصل المنهجي يبدو واضحاً في تقديمه النص على العقل، واستعمال كل منهما في موضعه، فالحق عنده (يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل، أو إجماع أمة)[٣] وهذا منهج سلفي لو التزم به واصل،

(١) . د. النشار/ النشأة جـ ١ ص ٢٣٦.

(٢) الذهبي/ ميزان الاعتدال ٩٣٢٥.

(٣) هذا النص في كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري، ذكره الدكتور النشار في نشأة الفكر جزء ١ ص ٤٢٧ وأرجع فضل اكتشافه لبنيس في كتابه مذهب الذرة.

ورسالة لعمرو بن عبيد تؤكد هذه النتيجة، حيث يذكر له فيها موت الحسن البصري وهو خائف منه ــ أي من عمرو ــ لجرأته على النص، وأعمال عقله فيه أكثر مما يجب، ثم يقول له واصل: (بلغني عنك ما حملته نفسك، وقلدته عنقك من تفسير التنزيل وعبارة التأويل، ثم نظرت في كتبك وما أدته إلينا روايتك من تنقيص المعاني، فولت شكاة الحسن عليك بالتحقيق، بظهور ما ابتدعت، وعظيم ما تحملت)[1].

ثم يختم له رسالته بقوله (فأد السموع، وانطق المفروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله وجلا)[2].

وإصرار واصل على إعلاء النص والتعامل معه كتعامل السلف يبدو واضحاً في مناداته (بأن الدين هو تقرير حجة الله في عقول المكلفين)[3]. ومن ثم نجد أن واصلا كان معتدل المنهج، لم يبتعد كثيراً عن منهج السلف وأن تحمل بعض الأخطاء كما سنرى.

بيد أن ذلك يعرضنا لسؤال ملح وحتمي وهو: كيف أنتج هذا المنهج السلفي عقيدة مباينة لعقيدة السلف، وأصلا لفرقة تباعدت فيما بعد كثيراً عنهم؟

الحق أننا نجد واصل منهجاً سلفياً، حيث يقدم النص على العقل ولكنا ــ بإمعان النظر ــ نجده عنده ما يمكن تسميته: بخطأ التطبيق، وهذا الخطأ يتمثل في الدخول على القرآن بمقررات عقلية سابقة، رسخت في عقله وتفكيره كعلاج وتصحيح لمفاهيم خاطئة شائعة، ثم محاولة إثبات ذلك المقرر من القرآن، وقد أورد لنا صاحب (المنية والأمل) هذا النص الدال على ذلك (وسئلت أخت عمرو بن عبيد وكانت زوجة واصل، أيها أفضل؟ فقالت: بينهما كما بين السماء والأرض. فقيل: كيف كان علمها؟ قلت: كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلي، ولوح ودواة موضوعات فإذا أمرت به اية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها، ثم عاد في صلاته)[4].

---

(١)و(٢) ابن عبد ربه/ العقد الفريد جـ ٢ ص ٣٨٦، ٣٨٧.

(٣) ــ نفس المصدر والصفحة ٤ ــ ابن المرتضى/المنية والأمل ص ١٩.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

وعلى ذلك يمكن القول: أن مصادر الأصول الخمسة عند واصل ليست الكتاب والسنة، ثم العقل، بل أن مبدأ هذه الأصول عند مفكرين سبقوه بها كنتاج فكري لهم اعتنقها واصل، ثم أقبل على القرآن بها، يسجل آية فيها حجة على مخالف، أو تأييد لما اعتنقه من مذهب وآراء.

فتأثر بالنسبة للأصل الثاني المسمى بالعدل، بمعبد الجهني وغيلان الدمشقي وكل القائلين بالقدر، كما تأثر في التوحيد بجهم بن صفوان، وبمذهبه في الصفات، أما الأصل المسمى بالوعد والوعيد والآخر المسمى بالمنزلة بين المنزلتين، فهما منسوبان إليه.

بيد أنه يجدر بنا أن نذكر أن أحداً من المفكرين المسلمين قبل واصل بن عطاء لم يحاول أن يقدم لنا نسقاً عقيدياً متكاملا يضم مباحث في الألوهية والإنسانية والطبيعة نابعة من القرآن والسنة، اللهم الا محاولات استخلاص بعض الحقائق الكونية والإنسانية لتصحيح انحرافات عقيدية في بعض المجالات الفكرية، لأن المحاولة التي قام بها جهم بن صفوان معاصر واصل لم تكن قرآنية خالصة، بل غلب عليها طابع التفكير البشري.

أما شيخ المعتزلة الأول، فيبدو أنه قد راعه بعض الإنحرافات الموجودة، فوضع هذه الأصول الخمسة، التي تصلح أن تكون أعمدة لنسق فلسفي متكامل. إذ يمكن النظر إلى أصل التوحيد على أنه مبحث الألوهية، بينما باقي الأصول تتحدث عن الإنسان وعلاقته بالله سبحانه وتعالى.

وقرر واصل المسئولية الكاملة للإنسان عن فعله، واعتنق لذلك قول معبد وغيلان في القدر[1]. وبالرغم من أنه نادى بحرية الإرادة الإنسانية، وتمام استقلال الفاعلية البشرية فنفى لذلك القدر، وقرر هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات [2]، إلا أن ذلك كان في مبحث التوحيد والعدل الإلهي، ومجال الدفاع عن شريعة التكاليف، فالمسألة كانت في نطاق مبحث الألوهية أكثر من كونها في نطاق مبحث الإنسانية والحرية البشرية.

(١) البغدادي/ الفرق بين الفرق ص ٩٧ وكذا التبصير في الدين للأسفراييني ص ١٠.

(٢) الشهرستاني/ الملل والنحل جـ ١ ص ٦٢.

فهل كان واصل قدرياً إذن؟. وهل يمكن القول أن قدرية المعتزلة من بعده إلى آخر عهدهم الفكري في العالم الإسلامي، ترجع إليه؟. من الغريب والمثير للدهشة حقاً أن الباحث لا يعثر على نص صريح، يفيد نفي واصل للقدر، أو موافقته على عبارة سلفه معبد (لا قدر والأمر أنف) أو تأييد لها، وإنما كان دائماً يعبر عن ذلك بعبارات يستحيل علينا أن نجد بينها وبين الحقيقة التي وجدناها في القرآن الكريم، تعارضاً أو تضاداً أو اختلافاً، من ذلك إجابته للأمير الأموي عندما سأله عن مذهبه في ذلك قال (أقول يقضي الله الحق، ويحب العدل، قال خالد: فما بال الناس يذمونك. قال: يحبون أن يحمدوا أنفسهم و يلوموا خالقهم، فقال: لا وكرامة الزم وشأنك)[1].

وقوله عند مقابلة جعفر الصادق (الحمد لله العدل في قضائه، الجواد بعطائه، المتعالي عن كل مذموم، والعالم بكل خفي مكتوم عن القبيح ولم يفضه، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه)[2]. ومن ثم يمكن القول أنه يقصد بقوله (لم يقضه: القضاء التشريعي دون الكوني، فتكون بذلك عباراته متفقة مع القرآن الكريم وفي نطاق تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الشرور والقبائح، حرصاً على تأكيد صفة العدل له، وذلك يستلزم نسبة الشر للفاعلية الإنسانية أصالة، حتى يصح وجوب التكليف، والثواب والعقاب، واستحقاقاً للوعد والوعيد)[3].

و يرجح الشهرستاني نسبة رسالة الحسن البصري في القدر إليه، وفيها يرى واصل ــ إن صح ترجيح الأول ــ التفرقة بين الأفعال الجبرية والأفعال الإختيارية للإنسان وقصر القدر على الأولى دون الثانية[4]، ومن ثم فهو لم ينكر القدر، ولكنه جعل له مفهوماً خاصاً ليس له تأثير على الفعل البشري الحر. ومع ذلك فإنه لم يصرح ولم يؤثر فيما ورد عنه عن طريق الإتباع أو الخصوم، ما يفيد صراحة إنكاره للقدر، أو إيمانه بحدوث أمور خارجة عن المشيئة الإلهية. فقد كان حريصاً على ألا يخالف النصوص القرآنية والسنية، حتى لا يضطر إلى التأويل المتعسف، وتنقيص المعاني وتفريق المباني، ولكن خطأه أنه لم يرجع إلى القرآن

---

(١) طاش كبري زاده/ مصباح السعادة جـ ٢ ص ٩٥.

(٢) ابن المرتضى/ المنية والأمل ص ٢٠.

(٣) الشهرستاني/ الملل والنحل جـ ١ ص ٤٦، ٤٧.

(٤) الشهرستاني/ الملل والنحل جـ ١ ص ٤٦، ٤٧.

والسنة جملة، بمنهج إحصائي شامل، مقبلا عليها بعقل خال ليستلهمهما الإجابة عن المشاكل الفكرية المعاصرة له، بل إنه اعتنق بخالص فكره ما رآه منزهاً لله، ولائقاً به، مثل القول بالقدر الذي تفشى قبله كرد فعل للجبرية، وقوله بنفي الصفة القديمة لله تعالى، منعاً لتعدد القدماء، ثم أقبل على القرآن يبحث بين آياته على أدلة الإثبات صحة ما اعتنقه من آراء، أو لنفي الرأي المخالف له. وذلك ما وصفناه بأنه خطأ في التطبيق، وليس انحرافاً في المنهج. وهذا الذي جعل واصلا يخالف السلف موضوعياً في بعض مسائل العقيدة.

أما تلميذه وقرينه عمرو بن عبيد، شيخ المعتزلة الثاني، فقد كان كما وصفه واصل أكثر اعتماداً على العقل، وجرأة على النص، ففرق المباني، ونقص المعاني، وأول الأحاديث على غير وجهها.

وتطورت قصة النقل والعقل بين أيدي المعتزلة، وأخذ الإعتماد على العقل دون النص يزداد بين الأتباع، والطبقات المتأخرة منهم، حيث قرأوا كتب الفلسفة اليونانية المترجمة وحيث أصبح التأويل العقلي عملا مشروعاً وصريحاً بينهم، فكانت حصيلة فكرهم في عهدهم المبكر إسلامية على الأكثر (ثم تغالوا في قضية العقل غلواً كاملا، فتنكبوا الحقيقة، واتخذوا كل وسيلة ممكنة لتدعيم آرائهم، ونشر معتقداتهم) (١).

وتخلف القرآن والحديث عن العقل وأحكامه بين أيديهم، من حيث الأهمية والقوة واليسر (قال أبو الحسن: وكان أصحابنا يقولون: إنهم حرروا ما أملاه أبو علي فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة، قال: وما رأيته ينظر في كتاب إلا يوماً، نظر في (تاريخ الخوارزمي)، ورأيته يوماً أخذ بيده جزءاً من (الجامع الكبير) لمحمد بن الحسن فيقول: إن الكلام أسهل شيء، لأن العقل يدل عليه) (٢).

ومن ثم نجد أن حظ النص قرآناً كان أم سنة، بل كل العلم النقلي عامة عند اتباع واصل المتأخرين، قليل جداً، مما يجعل القول بخروجهم على منهجه، أقرب إلى الصحة من القول باتباعهم له.

---

(١) نشأة الفكر جـ ١ ص.

(٢) ابن المرتضى/ المنية والأمل ص ٣٧.

وليس أدل على أن اعتمادهم يكاد يكون على العقل فقط، من قول العلاف عند موته: (اللهم إنك تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم أعتنق مذهباً إلا سنده التوحيد)[1]. وهو هنا يثبت أن سند مذهبه التوحيد، وليس القرآن أو السنة. وهل كانت جميع الفرق الإسلامية موحدة من وجهة نظر كل منها؟. بل هل تذكر اليهود والنصارى وجميع الأديان، والعقائد المخالفة، عن أنفسهم، إلا أنهم موحدون؟ وهل كانت الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية، إلا محاولات عقلية لمعرفة الإله وتوحيده، وتنزيهه، حسب منطق كل منها؟.

إن سند العقيدة الإسلامية هو القرآن والسنة الصحيحة، وأساس التوحيد الإسلامي هو القرآن والسنة أيضاً، ولكن العلاف لم يذكر أن سند مذهبه هذين الأصلين، وإنما هو التوحيد.. وهو ــ كما سنرى بعد ــ توحيد قائم أساساً على العقل وأحكامه، أكثر من قيامه على الوحي الإلهي.

والمعتزلة بالرغم من ذلك، لم يغفلوا النصوص القرآنية والسنية تماماً، بل حاولوا أن يجدوا لمذاهبهم سنداً وبراهين منها. فإذا وجدوا تعارضاً بين مقررات عقولهم، ومفاهيمها الخاصة، وبين أحكام الآيات ومدلولاتها الصريحة، أخضعوا الآيات للعقول وأولوها تأويلا خارجاً على حدود وقواعد اللغة، وجذبوا النص جذباً متعسفاً إلى مقررات تلك العقول.

وهذه شهادة من معتزلي يرويها عنه معتزلي أيضاً (قال الخياط: سألت جعفر ابن مبشر عن قوله تعالى ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ وعن الختم والطبع، فقال: أنا مبادر إلى حاجة، ولكن ألقي عليك جملة، تعمل عليها، اعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها، ولا أن ينهي عن قاذورة ثم يدخل فيها، وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت)[2].

وهذا تصريح عجيب من أستاذ لتلميذه، حيث يسمح له أن يتناول الآيات كيف شاء بالتأويل، بشرط أن لا يتعارض التأويل مع مذهبه، ولسنا بصدد مناقشة هذه الآيات، فذلك مبسوط في موضعه من الجزء الأول، ولكننا نود أن نشير

(١) المنية والأمل ص ٢٩.

(٢) نفس المصدر ص ٣٣.

إلى هذا المنهج الخاطىء، الذي يقبل فيه الباحث على القرآن بمقررات عقلية سابقة، ثم يحاول إخضاع الآيات لها، وكذلك إلى أن التعامل مع النص بحرية تامة، قد يؤدي إلى تضييع المعاني، وكذلك إلى خطورة النظرة الجزئية المحدودة، التي تقتصر على بعض آيات القرآن دون مجمله، مما يؤدي إلى تفريق المباني.

أما بالنسبة للأحاديث الصحيحة، التي أثبت علم الحديث المكتمل فيما بعد، صحتها وفرق بينها وبين الموضوع منها. فقد لجأ متأخروهم إلى تأويلها أحياناً، وإلى ردها أحياناً أخرى، إذا ما عجزوا عن التأويل. وذلك بالرغم من أن علوم مصطلح الحديث قد أصبحت في عهدهم ـــ بعد نضجها وتمامها ـــ معياراً علمياً دقيقاً ويقينياً لمعرفة درجة الحديث من الصحة والفساد. ولم يعد بعد ذلك ثمة مبرر معقول لنقد الدراية، ومحاكمة متن الحديث إلى العقل، إلا إذا تعذر نقد الرواية ومعرفة السند بالنسبة لحديث ما[1] ومع ذلك فقد ترك المعتزلة أكبر الأعمال الإنسانية وراء ظهورهم، ولم يعولوا عليها في مصادرهم كثيراً إلا في الحالات التي تتفق الأحاديث فيها مع مذهبهم فقط. واعتمدوا على الرأي فقط، كمعيار للحق، واستهدفوا النص، أياً كان، قرآناً أو سنة، يحاكمونه لأحكام عقولهم، فيأولون القرآن، كيف شاءوا، وينفون ما ثبتت صحته من الأحاديث: (سأل البركاني أبا علي، فقال: ما تقول في حديث أبي زياد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها، فقال أبو علي: هو حديث صحيح، فقال البركاني: فهذا الإسناد نقل حديث حج آدم موسى فقال أبو علي: هذا الخبر باطل، فقال البركاني: حديثان بإسناد واحد، صححت أحدهما، وأبطلت الآخر؟. قال أبو علي: لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل)[2]. ثم يمضي أبو علي يدلل بالعقل على بطلان الحديث[3]. تلك هي

(١) في هذه الحالة لا يصلح نقد الدراية لاثبات الحديث وإنما يمكن به ابطاله والحكم عليه بالوضع فقط. وذلك لأن الدليل الأساسي على صحة الحديث هو السند.

(٢) المنية والأمل ص ٣٦، ٣٧ التام للأحاديث الصحيحة.

(٣) مر بنا في الباب الاتفاق التام للأحاديث الصحيحة مع حقائق القرآن في المشكلة وبدا لنا الأمر معقولاً غير متضارب ولا متناقض والا صح أنه يختلف مع أبي علي للقرآن، وليس يختلف مع القرآن نفسه ـــ ومفهوم أبي علي كما مر خاضع لعقله أساساً. كما أن مفهومه للحديث مفهوم عقلي خاص له كذلك.

المغالاة في الإعتماد على العقل وإخضاع النص له تأويلا أو نفياً.

والحقيقة أنها ليست مغالاة، بقدر ما هي استعمال للعقل في غير مجاله الصحيح بوضعه فوق النص، وهيمنته عليه، يوجهه ويحاكمه، حسب قوانينه وأحكامه، استناداً إلى فكرة الحسن والقبيح العقليين، حيث الأمور الخارجة عن الذات الإنسانية تحمل في ذاتها الحسن، أو القبح، والخير أو الشر، والإنسان بذلك قادر بالنظر على معرفة الحسن والقبيح بالنسبة للأفعال والخطأ والصواب بالنسبة لحقائق الألوهية والعالم والإنسان، دون الرجوع إلى الوحي فإذا ما جاء الوحي بحقائق معينة، وتشريع ما، أمكن تمحيص كل ذلك ومعرفة الحق منها، باعتبار أن الوحي لا يأمر إلا بخير وحسن، ولا ينهي إلا عن قبيح وفاسد، ولا يذكر من الحقائق إلا حقاً وحيث أن العقل البشري — حسب زعم أصحاب هذا المنهج — قادر على معرفة الحسن والقبيح والحق، فإنهم يحاكمون النصوص بذلك إلى مقرراته وتلك هي أسس نقد الدراية.

وليس هذا دور العقل، فالحقائق الكونية عن الألوهية والطبيعة والإنسان والتشريعات جميعاً، مصدرها الوحي، وهو ملزم لكل من وافق أن يكون الإسلام دينه، وقبله اختيار بقبول هذه الحقائق والتشريعات جميعاً، والتسليم بها تسليماً تاماً، فيجب أن تكون هذه الحقائق والأحكام بالنسبة للمسلم حقائق توقيفيه، وأوامر ونواهي نهائية. أما بالنسبة لمن يقبل هذه العقيدة بعد، أو لمن يقف منها موقف المعارض، فإن هذه النصوص ليست ملزمة له بقبولها لأنه لم يعتنقها بعد، ومن ثم تكون وسيلة التخاطب معه قائمة على العقل والمنطق، أو هكذا يجب أن تكون، أما بحث حقائق العقيدة، ومحاولة بناء نسقها أو تصحيح مفاهيم شائعة خاطئة اعتماداً على العقل فقط، دون النص أو باعتبار النص في مرتبة تالية بعده، ومحاكمة النصوص لمقررات العقول وأحكامها، فإن ذلك بلا شك يؤدي إلى خلط كبير بين الوحي الإلهي والفكر البشري.

وعلى ذلك يمكن القول أن منهج المعتزلة العقلي يصلح مع غير المسلمين وليس لإقامة النسق الفلسفي للعقيدة الإسلامية، فهو يجب أن يكون قائماً على نصوص الوحيين فقط، كما لا يجب أن تكون مجاهدة غير المسلمين المحاربين للإسلام

بفكرهم قائمة على النص وبالنص فقط، باعتباره وحياً، بل بالمنهج العقلي الصرف، وإذا استعملنا النصوص القرآنية، فيجب أن تنتقي منها ما يرد الله به على المشركين والكافرين حيث أن هذه النصوص تقوم على المنطق وتحمل في ذاتها حجج العقول.

(والقصة التي أوردها ابن المرتضى تؤكد ذلك، ومضمونها أن هارون الرشيد بعد أن منع المعتزلة من المجادلة والكلام سجن بعضهم، جاءه خطاب من ملك السند يطلب إرسال مناظر عن الإسلام، فأرسل قاضياً من رجال الفقه والحديث، ففشل في المناظرة، فضاق صدر الرشيد، وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه)[1] فأخبروه أن ذلك عمل من سجنهم، فأرسل إليهم واختار معمراً، ولكن مناظر ملك السند السني أرسل إليه من قتله في الطريق وتلك القصة على فرض صحتها تشهد بأن علماء الكلام بعامة والمعتزلة بخاصة كانوا أهلا للدفاع عن الإسلام ضد الخصوم والأعداء، بينما لم يكونوا أهلا لصياغة العقيدة الإسلامية لأهلها، وتقديمها لهم في نسق متكامل، أو لتصحيح انحرافات عقيدية أو مفهومات خاطئة متفشية بين الناس، أو لحل مشكلة مثل مشكلة القضاء والقدر والجبر والإختيار، حلا أسلامياً خالصاً من القرآن والسنة.

وليس ذلك الموقف من الفقهاء والمحدثين تحجراً على النص وتعطيلا للإجتهاد العقلي والفكري، وإنما يرجع فشل بعضهم في المناظرات والمجادلات لاستعمال النص في غير موضعه كما حدث مع مبعوث الرشيد، سواء بشواء، كفشل المنهج العقلي في إقامة النسق العقيدي للمسلمين، أو في تبرير أحكام الشريعة عندهم.

ومن ثم يمكن القول أن التمسك الشديد بحرفية النص، ومفهومه حسب مدلولات اللغة العربية مطلوب في موضعه، والاعتماد على العقل مطلوب في موضعه كذلك.

بل إن التاريخ يثبت لنا أن المعتزلة الدعين إلى الحرية الإنسانية، وأولها حرية العقيدة، أنكروا على الإمام أحمد بن حنبل حقه في ذلك ولما لم يقطعوه ولم ينتصروا عليه في مناظراتهم ومجادلاتهم معه أمام المأمون، لجأوا للسلطة واستعمل المأمون وهو يدين بعقيدتهم سلطانه معه، فكانت محنة أحمد بن حنبل المشهورة.

---

(١) ابن المرتضى/ المنية والأمل ص ٢٧.

ولقد ورثهم ذلك أخلاقاً خاصة غريبة على خلق المسلم الزاهد الباحث عن الحق للحق، والمتمثلة في جيل الصحابة والتابعين. مثال ذلك (قال أبو العتاهية يوماً للمأمون أنا أقطع ثمامة، فقال: عليك بشعرك فلست من رجاله، فلما حضر ثمامة، قال: أبو العتاهية وقد حرك يده: من حرك يدي؟ قال من أمه زانية. قال: شتمني يا أمير المؤمنين قال ثمامة: ترك مذهبه يا أمير المؤمنين، فقال أبو العتاهية بعد ذلك: أما كانت لك في الحجة مندوحة غير السفه)[1]. و يقول ابن أبي دؤاد للجاحظ (ولكن الأ يام لا تصلح منك لفساد طريقتك ورداءة طبيعتك وسوء اختيارك وغالب ضعفك)[2]. فيشهد شيخ من شيوخهم على علم من أعلامهم بما يخالف أخلاق الإسلام.

وأبو علي الجبائي كان ينظر في النجوم، وقال لما ولد أبو هاشم ابنه بعد أن نظر في الطالع (رزقت ولداً يخرج من بين فكيه كلام الأنبياء)[3] كما أمر تلميذه الرامهرمزي آلا يركب السفينة للسفر حتى المساء (لشيء يتعلق بالاختيار، يعني اختيار ساعة صالحة وهذا يدل على أن أبا علي كان له تعلق بعلوم النجوم، وإنه يقول بجواز العمل على ذلك من دون اعتقاد تأثير لها، ولكنها علامات لما أجرى الله العادة أن يفعله عند المقارنات المعروفة[4].

ولا شك أن الإيمان بأرتباط الأحداث الأرضية والإنسانية بحركات النجوم ــ حتى لو لم يكن لها تأثير ــ يعني في مذهبهم على الأقل نزع الحرية والاختيار من الإنسان، و يثبت تقدير فعل الإنسان من قبل ذلك وذلك عندهم جبر، علاوة على تحريم ذلك شرعاً.

وأخيراً فإن من مستلزمات المنهج العقلي ــ الذي اتبعته المعتزلة الفرقة والاختلاف، لأنه يؤدي بالضرورة إلى عقائد عدة وليس عقيدة واحدة. ومن ثم نجد أن النص والتمسك به في نطاق الفكر الإسلامي للمسلمين، ضروري لحفظ

(١) المنية والأمل ص ٣٧.
(٢) نفس المصدر ص ٣٨.
(٣) نفس المصدر ص ٥٥.
(٤) نفس المصدر ص ٥٨.

وحدة العقيدة الإسلامية، وبالتالي وحدة المسلمين. من أجل ذلك عض السلف بالنواجز على النصوص. أما سبيل المعتزلة الفكري، فقد جعلهم فرقاً لا فرقة واحدة، عدها مؤرخو علم الكلام أكثر من عشرين فرقة، كفرت الواحدة منهم الأخرى حتى يصعب علينا أن نعثر على فكر موحد لهم. بل إن جوانب الإتفاق بينهم لا تكاد توازي جوانب الاختلاف حتى أن منهم من قال بالكسب، وفسر القدر على أنه تخلية الله بين العباد وبين أفعالهم، واعتبر هذا دليلا أنه يتم بأمره ومشيئته، فخالف بذلك الأصل الثاني للمعتزلة وهو العدل.

لقد كان نتاج المعتزلة الفكري في العالم الإسلامي غريباً عن روح القرآن والسنة بخاصة، وعن روح الإنتاج الفكري الإسلامي بعامة، حتى أننا لا نكاد نفرق بين كتاب للقاضي عبد الجبار، وبين كتاب الفلسفة اليونانية أو الفلسفة العامة، حيث يقرأ القارىء صفحات عديدة دون أن يجد آية قرآنية أو حديث نبوي، اللهم إلا قليلا جداً، وهذا القليل ليس لبناء المذهب، وإنما يورد الآية متأولة المعنى، لدحض آراء الخصوم أو للدفاع عن آرائه والأمثلة على ذلك كثيرة ستمر بنا في حينها.

ومن الأسباب الرئيسية لقيام المعتزلة في العالم الإسلامي، وقوفهم في وجه المجبرة، فهم ورثة القدريين من التابعين، ويطلقون على خصومهم من أهل القبلة دائماً «العجبرة»[1]، فكان أبو محمد بن حمدان[2] (إذا سمع كلام المشبهة والمجبرة يكاد يلحقه الرعشة إعظاماً لله تعالى)[3] كما يمدح ابن المرتضى في المنية والأمل أبا الحسن أبن زفرويه[4] بقوله (وكان من أشد الناس على المجبرة والمشبهة)[5].

ومن ثم يتبين لنا أن مشكلة الجبر والإختيار، كانت السبب الأول في نشوء المعتزلة ومن يقابلهم من الخصوم الذين يسمونهم دائماً المجبرة. وهذا يثبت أن مباحثهم الكلامية كانت في الألوهية أكثر منها في الإنسانية وإن كنا نجد

(١) المنية والأمل ص ٣، ٥.
(٢) المنية والأمل ص ٦١.
(٣) نفس المصدر ص ٣٥.
(٤) جعله صاحب المنية والأمل من رجال الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة ــ المنية ص ٦١.
(٥) من رجال الطبقة السابعة ــ المنية ص ٣٥.

بعض رجال الطبقات المتوسطة والمتأخرة منهم. محاولة خفية لإستغلال دحض بشاعة الجبر لمحاولة تحرير العالم الإسلامي من الخضوع التام لنصوص القرآن الكريم والسنة، وبذلك أخذت المسألة سمة شبه إلحادية.

كما يمكننا ذكر هذه الملاحظة العميقة بحق وهي أن إثارة مشكلة خلق القرآن في عهد المأمون وابن حنبل، كانت ذات مغزى سياسي عميق، حيث أراد خلفاء الدولة العباسية أو المأمون بالذات عن طريق جعل القرآن وهو شريعة الله مخلوقاً، من دون الله، أقل تأثيراً وأهمية (الحكم، مما كان عليه، حيث يصبح كمصدر للشريعة والمعرفة في مستوى العقل لأنه أيضاً مخلوق لله. ومن ثم يمكن للإنسان مفكراً كان أو حاكماً، أن يفكر ويعمل في نطاق أوسع متخطياً حدود نصوصه وتشريعه. ومخالفاً لحقائقه الكونية وسواء أكانت تلك هي النتائج التي قصدوا إليها من وراء إثارة المشاكل التي أثاروها، وعلى رأسها مشكلة خلق القرآن، أو لم تكن فقد كانت تلك هي النتائج العملية لمنهجهم الفكري فعلا. فأصبح العقل عندهم في مستوى الوحي، قادراً على معرفة الخير من الشر والحسن من القبيح بدونه. ومن ثم بدأت بالتالي مزاحمة العقل البشري للوحي الإلهي، وتركوا في تاريخ الفكر الإسلامي مجالا لقصة عن الصراع بين النقل والعقل. والحقيقة الثابتة أن التوافق بينهما لا يقل ثبوتاً عن توافق مجيء النهار مع شروق الشمس. ولا ينقص يقينا عن توافق الخطين المتوازيين المتساويين. (١)

---

(١) أفرد شيخ الإسلام ابن تيمية كتاباً خاصاً لإثبات هذه الحقيقة المنهجية الهامة بعنوان «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» تحقيق الأستاذ الدكتور محمد رشاد صالح.

الفصل الثاني

الأصول الخمسة

تعتبر الأصول الخمسة عند المعتزلة أول نسق فلسفي إسلامي تابع من الفكر الإسلامي الأصيل، وأعني به فكر المسلمين الخالص من الآثار الخارجية للثقافات الأجنبية يونانية كانت أو يهودية أو مسيحية أو فارسية وإن لم تكن تلك الأصول قرآنية خالصة.

وبإمعان النظر نجد أنها جميعاً قائمة على التوحيد الإسلامي، أو تصور الألوهية في القرآن الكريم:

فالأصل الأول: التوحيد، مبحث في الذات والصفات، وكيف يعرف الإنسان ربه سبحانه وتعالى، و يعرف خصائص ألوهيته وربوبيته، دون أن تؤدي تلك المعرفة إلى الشرك أو الإلحاد، وبتعبير كلامي، دون أن تكون لهذه المعرفة إلزامات منطقية تلزم بالشرك أو بنسبة ما لا يليق بالله إليه. ومنهجهم في معرفة ما يليق به وما لا يليق به، هو العقل، ولا يعني ذلك إهمالا تاماً للآيات والأحاديث، ولكنه يعني إضفاء المعنى الذي يقرره العقل مستقيماً مع مفهوم التوحيد النابع من المنطق على النصوص.

وكذلك نجد الأصل الثاني وهو العدل، متمشياً مع التوحيد ومكملا له، حيث هو قائم لإثبات صفة العدل لله ونفي الظلم عنه، وذلك بإثبات فاعلية الإنسان الحرة التي تستلزم مسئوليته الخلقية عن أفعاله، ومن ثم ينتفي الجبر ولا يوصف الله سبحانه بالظلم. وهكذا نجد أنه مبحث في الألوهية في المقام الأول، وإن شمل الأفعال الإنسانية والمسئولية الخلقية للبشر، و يؤكد هذه النتيجة تسميتهم إياه

بالعدل ولم يطلقوا عليه من التسميات ما يشير إلى أنهم قصدوا أية مبحثاً في الإنسانية.

ومن ثم يمكن القول أنه إذا كان مبحث التوحيد خالصاً في الإلهية، فإن العدل هو مبحث الإلهية، في علاقتها مع الإنسان.

وكذلك الأصل الثالث المسمى بالوعد، فهو يعني أن لله وعداً ووعيداً بخلقه، بتحديد مصيرهم في الآخرة على أساس استحقاق الجزاء العادل لكل منهم على عمله في الدنيا[1] أي أن هذا الأصل مبحث في علاقة الإنسان بالله من حيث أفعاله الإختيارية ووجوب الجزاء عليها، بحسب تقبيح وتحسين العقل للشر والخير الذاتيين في الأشياء خارج الذات الإنسانية أي أنه مبحث في علاقة الفعل الإلهي بالفعل البشري من حيث أن الله وضع في الأشياء والأفعال صفاتها الخلقية من حسن وقبيح، ثم أمر بالحسن ونهى عن القبيح، فأصبح من إلزامات خصوصهم عليهم أن ذلك يوجب على الله أشياء من قضية العقل[2].

ويمكن القول إذن أن هذا الأصل هو تحديد خصائص الأُلوهية بالإنسانية من خلال العالم القائم على سنن ونواميس وأمور اعتبارية خلقية كامنة في الأفعال والأشياء، وجعلوا وعده ووعيده، بعد ذلك ملزماً له سبحانه لمعاملة المؤمن ولكافر بإدخال الأول الجنة والثاني النار. ومن أجل ذلك لاحظ الخصوم أن الأصل الرابع: وهو المنزلة بين المنزلتين يلزمهم بالقول بأنه لا يجوز لله تعالى أن يغفر لمرتكب الكبيرة أو يرحمه[3] فيخلد في النار في درك أقل من العذاب من درك الكافر.

وربما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن يكون هذا الأصل القائم على مشكلة مرتكب الكبيرة لا يصلح كأساس وأصل أولى لنسق عقيدي باعتباره مبحثاً في فرع من فروع التشريع أقرب إلى الفقه منه إلى الأصول ولكن هذه المشكلة هي

(١) الشهرستاني/ الملل والنحل جـ ١ ص ٥٩ ومروج الذهب جـ ٣ ص ١٥٣.
(٢) الشهرستاني/ الملل والنحل ص ٥٩ جـ ١.
(٣) التبصير في الدين للاسفراييني ص ٤٢.

المشكلة الرئيسية التي شغلت التفكير الإسلامي في مرحلة «ما قبل الاختلاط بالثقافات الأجنبية»[1] وربما يجوز لنا أن نقرر أن هذا الأصل يعتبر المبحث النظري لنظرية الأخلاق عند المعتزلة حيث ضم فيما بعد مباحث في حقيقة الإيمان وحقيقة الكفر وزيادة الإيمان ونقصانه، والذي يعتبر الأساس لمبدأ الأخلاق العملي المتمثل في الأصل الخامس المعروف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

و يتساءل الدكتور محمد البهي عما إذا كانت مشكلة مرتكب الكبيرة هي التي أدت بالفكر الإسلامي إلى البحث في مصدر الأفعال أهو الله أم الإنسان؟ وهل حاول المفكرون معرفة هذا المصدر لمعرفة الحكم صاحب الكبيرة..؟

والواقع أن هذا التساؤل يصعب علينا الإجابة عليه بالإيجاب. وإن كان الدكتور البهي قد ترك الإحتمالين قائمين بدون ترجيح، إلا أن ترجيح الإجابة عليه بالنفي أقرب إلى الصحة لأن مشكلة مرتكب الكبيرة لم تكن بين الفرق حول استحقاق مرتكبها للجزاء من عدمه، وإنما كل الفرق المتعارضة مجمعة على استحقاقه للعقاب والعذاب ولكنهم اختلفوا في وصف هذا العقاب من حيث الخلود من عدمه كما اختلفوا في اعتباره مؤمناً أو كافراً و يعزز هذا الاحتمال أن مباحث مشكلة خلق أفعال العباد والاستطاعة أثيرت أول ما أثيرت عند أبي الهزيل العلاف (١٣١-٢٣٥هـ) وهو متأخر زماناً عن العهد الذي أثيرت فيه مشكلة مرتكب الكبيرة وهو عهد التابعين.

اعتنقت المعتزلة فكرة واصل القائلة بمنزلة بين المنزلتين، وهذا الأصل الرابع يبدو مبحثاً إنسانياً للمعتزلة، ولكنه أيضاً ليس إنسانياً خالصاً أو مباشراً وإنما هو من حيث تحديد موقف الإنسان وحكم الله سبحانه عليه حسب أفعاله.

أما الأصل الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ أخلاقي علمي لا يتصل بالبحث النظري وتكاد تجمع كل الفرق الإسلامية على وجوبه باعتبار الأساس العملي للنظام الخلقي في منهج الحياة الإسلامية.

---

(١) د. البهي/ الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي ص ٥٠.

وهكذا نجد أن ما اشتهر به المعتزلة بصفتهم أنصاراً للحرية الإنسانية في الفكر الإسلامي، غير صحيح تماماً حيث أنهم كغيرهم من الفرق كانوا أصحاب مذاهب في التوحيد والألوهية أكثر من كونهم أصحاب مذاهب إنسانية، ولا يعارض هذه النتيجة وجود نظريات في الإنسان والنفس عند فلاسفتهم كأبي الهزيل والنظام وغيرهما لأن هؤلاء كانوا متأثرين بالفلسفة اليونانية، كما أن الحقائق التي اعتنقوها عن الإنسان لم يكن القرآن المصدر الأساسي والوحيد لها.

وقبل أن نستعرض فكر المعتزلة إجمالا في الحرية الإنسانية نود أن نوضح أننا حسب ما اتبعناه آنفاً في خطة البحث، سنحاول معرفة فكرهم في الألوهية والطبيعة والإنسان، ثم حلهم لمشكلة القضاء والقدر وقولهم في الحرية الإنسانية.

ومما لا تخفي معرفته عن الكثيرين أن معظم كتبهم ضاعت ولم يصلنا منها إلا القليل، مما جعل معرفتنا بهم عن طريق كتب مؤرخي علم الكلام ومعظمهم من أهل السنة والجماعة التابعين لأبي الحسن الأشعري، وهم في الحقيقة خصوم المعتزلة، وأعدائهم المفكرين في العالم الإسلامي ومن ثم فإنه إيماناً بوجوب الموقف الحيادي للباحث حيال الفرق جميعاً وضرورة الوقوف منهم موقف القاضي دون موقف الإدعاء أو الدفاع فيتحتم علينا إذن سماع الخصمين ومعرفة حجج كل فريق ولذا سيكون لزاماً علينا الرجوع عند دراسة المعتزلة إلى مصادر الفريقين لتنفيد الحجج والآراء، ومن ثم اعتمدنا لعرض مشكلة الحرية وحلولها عند المعتزلة على كتب مؤرخي الفرق الأشعريين مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والملل والنحل للشهرستاني والتبصير في الدين وكذا الفصل في الملل والنحل لابن حزم الأندلسي الظاهري، أما عن كتب أصحاب المذهب فقد جعلنا جل اعتمادنا على المحيط بالتكليف في المجموع للقاضي عبد الجبار مع الرجوع أيضاً للمغنى وشرح الأصول الخمسة وهما له أيضاً وكذا كتاب الأنتصار للخياط والمنية والأمل لابن المرتضى، وبالله التوفيق.

الفصل الثالث

القدرة الالهيّة والاستطاعة البشريّة

(أ) مذهب المعتزلة في الصفات وتصورهم للقدرة الإلهية: ٢٦٠

سبق القول أن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل التوحيد وأهل العدل نسبة إلى الأصل الأول والثاني من أصولهم الخمسة، فهم إذن يميزون أنفسهم عن غيرهم من أهل القبلة بانفرادهم بتصور خاص بهم عن الألوهية وخصائصها و يرون خطأ وربما كفر من يحيد عن هذا التصور.

والتوحيد عندهم يقوم على انفراد الله سبحانه بالقدم، ومخالفته للحوادث، ومن ثم نفي التشبيه والتجسيم عنه، ذلك الذي تردى فيه المشبهة والمجسمة الذين جعلوا لله سبحانه جسماً لا كالأجسام كما جعلوا له أعضاء وجوارح لا كالأعضاء والجوارح.

ولم يكتف واصل بن عطاء مؤسس المذهب بنفي التشبيه والتجسيم بل إنه نظر فوجد أن وصف الله سبحانه بالقدرة والعلم والإرادة كصفات اعتباراً خاصاً واستقلالا يؤدي في النهاية إلى التعدد في ذات الله، كما حدث ذلك عند النصارى نتيجة التميز بين ثلاث صفات إلهية وهي الوجود والعلم والحياة، فجعلوا لكل صفة شخصية اعتبارية مستقلة بذاتها(١) تسمى الأقانيم وممثلة في النهاية في الآب والابن والروح القدس، ومن ثم أراد واصل بمنهج وقائي أن يمنع تردي المسلمين بعد ذلك فيما تردى فيه النصارى فأنكر العلم والقدرة والإرادة كصفات ليست هي الذات

(١) مقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود قاسم ص ٣٨.

الإلهية وأصبح التوحيد بحثاً فكرياً عند طبقات المعتزلة فيا بعد، ومطعماً بالمصطلحات الفلسفية وذلك على أساس الآية الكريمة (ليس كمثله شيء) فنفوا عنه كل صفات الأجسام كما نفوا عنه كونه جوهراً أو عرضاً (١). وأنكروا الجهات بالنسبة للإله كالتحية والفوقية، ونفوا عنه قياسه بالناس، فلا والد ولا مولود وليس بذي غاية فيتناهى (وخلقه ليس لاجتزاز المنافع ولا لدفع المضار. كما أنه لم يخلق على مثال سابق، أي أن مجمل تصور الألوهية) إنه قديم لم يزل أولا سابقاً متقدماً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك شيء لا كالأشياء فالقدم عندهم (أخص وصف لذاته) أما صفة القدرة والعلم والحياة فتعبيرهم عنها (أنه قادر لذاته عالم لذاته حي لذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعاني قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية) (٢) أما السمع والبصر والإرادة فقد رفض المعتزلة اعتبارها معاني قائمة بالذات، فهم لا ينكرون السمع والبصر والإرادة، وإنما ينكرون حملها كمعاني قائمة بالذات أما كلام الله فهو عندهم (محدث مخلوق في محل وهو صوت وصرف كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه) (٣).

وهكذا وجد أتباع واصل أن إنكار الصفات الإيجابية جملة تؤدي إلى تعطيل الصفات، حيث يصبح (الإله فكرة مجردة لا مضمون لها) (٤) فارجعوها إلى صفتين رئيستين هما العلم والقدرة. ولما كان القول بصفة قديمة يؤدي إلى تعدد القدماء ــ حسب زعمهم ــ فقد جعلوا العلم والقدرة هما الذات الإلهية، ووصلوا إلى القول الشهير عنهم، وهو أن الله عالم يعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو (٥) وذلك على لسان فيلسوفهم الأول أبي الهزيل العلاف ومعناه (إنك إذا قلت أنه قادر نفيت عن الله عجزاً، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه، ودللت على مقدور) (٦).

---

(١) النشأة ص ٤٦٥ ــ مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ١٥٣، ١٥٤.

(٢) الشهرستاني/الملل والنحل.

(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٢٧.

(٥) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٢٥.

(٦) الفرق بين الفرق ص ١٢٢.

ولقد جر المنهج العقلي والتأثر بكتب الفلاسفة اليونانيين أبا الهزيل القول بفناء مقدورات الله، وانتهاء أهل العذاب وأهل النعيم إلى سكون دائم. ومن ثم فقد ألزمه البغدادي بأن ذلك يعني أن الله سبحانه (لا يقدر في تلك الحال على إحياء ميت أو إماتة حي، ولا على تحريك ساكن أو تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء)[1].

وقد كفر المردار، عيسى بن صبيح، الملقب براهب المعتزلة أبا الهزيل في ذلك، بينما حاول أبو الحسين الخياط، صاحب الإنتصار، الإعتذار عنه، ولكن البغدادي نقض اعتذاره وذكر أن قوله هذا ليس من إلزامات خصومه عليه، وإنما هو قول صريح لأبي الهزيل في كتابه (الحجج والقوالب)، حيث أراد أن يهرب من إلزام الدهرية بأن كل حركة لها حركة سابقة لا إلى آخر، اذا قلنا أن كل حركة بعدها حركة تالية لا إلى آخر. فقال بفناء المقدورات وسكون أهل الخلدين حتى يكون للعالم أول، و ينجو من القول بقدمه[2].

وأثبت هذا القول له الشيخ الأشعري بقوله (قال أبو الهزيل أن لمعلومات الله كلا وجميعاً، ولما يقدر الله عليه كل وجميع. وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم و يسكنون سكوناً دائماً)[3]. ويحاول القاضي عبد الجبار تبرير هذا القول فيقول (وإنما أورد ذلك أبو الهزيل في مكالمة أصحاب الحركات، فسوى بين ما مضى وبين ما يستقبل دفعاً لسؤالهم)[4] ومع ذلك فهو لا يوافق أبا الهزيل و ينقض فكرته بالدليل العقلي فيقول (وأما ما يتصل بذلك من عدم التناهي في الإعداد، فلأن الذي يحصر المقدور هو القدرة، فأما القدر لنفسه فلا تتناهى مقدوراته، بل القدرة متعلقة أيضاً بما لا يتناهى لتعلقها بما يتعلق له لذاتها وكذلك القاضي اذا تعلق بالشيء لذاته. وهذا الأصل الذي بيناه من كونه قادراً على ما يتناهى — اذا أحكمته — أمكنك إبطال مذاهب كثيرة به على ما ذكره في الكتاب ونحو ذلك مما كان يقوله أبو الهزيل من تناهي حركات أهل الجنة، وإنهم ينتهون إلى سكون دائم

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٤.

(٢) الشهرستاني/ الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢.

(٣) المقالات جـ ١ ص ٢٢٤.

(٤) القاضي عبد الجبار/ المحيط بالتكليف تحقيق عزمي ص ١١٦.

يلتذون بها)[1] . فهل يمكن القول اذن أن أبا الهزيل انتهى إلى نفي طلاقة القدرة الإلهية بسبب نفيه لا نهائية مقدوراتها؟ إن ذلك قول مشهور عنه، ومسجل في معظم كتب علم الكلام، بينما نجد القاضي يقرر أنه قال هذا القول، ولكنه لم ينته إليه، بل رجع عنه فيقول (لقد ظهر عن أبي الهزيل الرجوع عن هذا المذهب، وإنه لم يذكر ذلك على طريقة الاعتقاد والقطع، ولم يثبت على هذا المذهب من أصحابه إلا يحيى بن بشر الإرجائي)[2] .

أما إبراهيم بن سيار النظام (٢٣١هـ-٨٤٥م) فيحكي الأشعري عنه (معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه)[3]. أي أنه كان يوحد بين كل صفة وبين الذات، ومن ثم فالعلم هو القدرة والقدرة هي الذات (وإنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه)[4].

والقدرة الإلهية ليست بهذا المعنى مطلقة، فعنده (أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري تعالى، خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة)[5] وحجته على هذا القول الغريب أنه (إنما على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم)[6].

أما فيما يتعلق بقدرته تعالى على ما يفعله بعباده في الآخرة فإن النظام (لا يرى أن الباري عنده القدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً، ولا على أن ينقص منه شيئاً، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة وليس ذلك مقدوراً له)[7]. وهكذا نجد أن النظام التنقل بمحاولة تنزيه المعتزلة للألوهية عن إرادة الشر والنقص والعيب، إلى محال القدرة، فبعد أن كان سابقوه من المعتزلة يقولون بقدرته

---

(١) المحيط بالتكليف ص ١١٦.

(٢) نفس الصدر ونفس الصفحة.

(٣) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٢٧.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) و(٦) و(٧) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٤.

تعالى عليها، ولكنه لا يفعلها ولا يريدها ولا يقضيها تنزهاً قال: بأنه غير قادر عليها حيث أنه لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم[١،*] أي أن فكرة الصلاح والأصلح على الله تعدت عند النظام مجال المشيئة الإلهية وتوسعت حتى شملت القدرة كذلك.

ويخالف المعتزلة البصريون النظام، فيثبتون وقوع الشرور والمعاصي بدون إرادة الله وقضائه، ولكنهم يؤمنون بأن (القادر على العدل يجب أن يكون قادراً على النظام)[٢] متنزهاً عنه. ودليلهم على ذلك أن (القدرة على الشيء يجب أن تكون قدرة على ضده)[٣] كما ألزموه بأن هذا القول يؤدي إلى القول بأنه تعالى مطبوع على فعله، و ينفي عنه الإختيار[٤].

ثم جاء علي الإسواري تلميذ أبي الهزيل والنظام فأضاف حدوداً أخرى للقدرة الإلهية، فقال بالإضافة إلى قول النظام فيها (إن ما علم الله أنه لا يكون لم يكن مقدوراً لله تعالى)[٥]. أي أن الممكنات الغير حادثة أو كائنة ليست مقدورة لله، وبذلك يصف القدرة الإلهية بالعجز ويجعل ما يصدر عنها، إنما يصدر عنها بالضرورة. واذا كان النظام وأبو الهزيل من قبله قد حددا مجال عمل القدرة الإلهية، ورفضا أن يكون القبيح من مقدوراتها تنزهاً لله، فما هي حجة تلميذهما في جعل القدرة قاصرة على ما هو كائن فعلا من الممكنات، دون المعدوم بصرف النظر عن كونه حسناً أو قبيحاً، ومن ثم ألزمه البغدادي، وهو محق في ذلك، بأن ذلك يوجب الإنتهاء في ذات الله ما دامت قدرته منتهية[٦]، وهم يقولون بأن القدرة هي الذات.

ولقد استتبع هذا القول منهم عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى والملقب بالمردار والمعروف براهب المعتزلة مخالفتهم بشدة في هذه التبعية فأثبت طلاقة القدرة الإلهية وشمولها لكل شيء حتى الظلم وخلافه مع تنزه الله عنه.

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٤.

(*) وذلك يذكرنا بالفلسفة الرواقية حيث يخضع الإله فيها للقدر العام ومن ثم ففعله ليس حراً.

(٢)و(٣)و(٤) الفرق بين الفرق ص ١٣٤.

(٥)و(٦) نفس المصدر ص ١٥١.

ولكن عيسى بن سليمان السلمي تبعهم في قصر القدرة الإلهية عن القبيح، والتزم نتيجة لذلك بأن الكافر ليس من خلق الله لأنه إنسان وكفر وليس الكفر فعل لله فهو ليس من خلق الله تعالى حسب زعمه (١). بل إن مجال مقدورات الله تعالى ليضيق حتى يخرج منه فعل الأمراض، حيث هذه الأخيرة من فعل الأجسام فقط، ومن ثم تقتصر فعل القدرة الإلهية على إيجاد الأجسام وخلقها(*).

وكان عبدالله بن أحمد الكعبي البلخي (٣١٧هـ) الذي يصفه ابن حزم بأنه من رؤساء الأصلح من المعتزلة، ممن يصرحون بأنه تعالى غير قادر على المحال فقال (إننا لا نختلف في أن الله عز وجل قادر على تسكين المتحرك وتحريك الساكن وليس يوصف بالقدرة على أن يجعله ساكناً متحركاً معاً) (٢). ثم يعقب ابن حزم على هذا الرأي بقوله (وهذه طائفة جعلت قدرة الله تعالى متناهية، بل قطعوا بأنه تعالى لا يقدر على الشيء حتى يفعله وهذا كفر مجرد لا خفاء به، ونعوذ بالله من الخذلان) (٣).

أما أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، قد زعما أنه (لا يصح في قدرة الله تعالى أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء بعضها. ولقد خلقها تفاريق، ولا يقدر على إخفائها تفاريق)(٤). وذلك التزاماً منهما بقولهما، بأن ما يصدر عن الإنسان والأشياء بطبعهم إنما هو من فعلهم وليس من خلق الله، وفناء الشيء يتم حسب طبعه ولذلك اضطر إلى القول بأن الله عندما يريد إفناء العالم يخلق (عرضاً لا في محل يفني به جميع الأجسام والجواهر)(٥).

هذا عن مجال القدرة الإلهية، أما عن نسبتها إلى الله سبحانه كصفة، فهما كسائر المعتزلة يصران على أن لا تكون الصفة زائدة، أو غير الذات ما دامت

---

(١) الشهرستاني/ الملل والنحل جـ١ ص ٧٣ وكذا الأشعري في المقالات.

(*) هذا يبين لنا حال التوحيد الذي مصدره العقل فقط دون النص وإلى أي حد يختلف أصحاب المنهج العقلي، فيصف أحدهم الله سبحانه بصفة بحجة التنزيه بينما يراها آخر بعقله كفراً صريحاً. وما نقصده بالتوحيد الذي مصدره العقل هو أن يبحث المتكلم في صفات الله محاولاً وصفه بما يراه عقله من كمالات لائقة به، غير مستعين بالنص، أو معتمد عليه، أو ملتزم بمدلوله اللغوي.

(٢) الفصل في الملل والنحل ص ٣٧ جـ ٣.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٨٤.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

قديمة، فقد اضطر المعتزلة أخيراً إلى وصف الله سبحانه بالعلم والقدرة وإرجاع جميع الصفات إلى هاتين الصفتين، ولما رأوا أن جعل هاتين الصفتين حادثتين ــ لمنع تعدد القدماء ــ يؤدي إلى وصفه تعالى بالعجز والجهل قبل حدوثهما وهو قول شنيع جداً، قال الجبائي (الباري تعالى عالم لذاته قادر لذاته أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم)(١) . كما ذكر أنه قادر بينما لم يزل، عالم فيما لم يزل، وجعل القدرة والعلم والحياة أحوالا للذات، ورفض تسميتها صفات، وزعم أنها لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة، ثم أول السمع والبصر بالعلم.

وعندما أراد الجبائي الأب الخروج من مأزق التسوية بين الذات والصفات، وجعل الذات هي القدرة وهي العلم، قال بالأحوال، ذلك القول الذي جعل الإمام الغزالي من بعد يسخر منهم، ويذكر أنهم ارتدوا إلى إثبات الصفات تحت إسم الأحوال(٢) .

تلك هي قصة تطور الفكر المعتزلي في تحديد العلاقة بين الذات والصفات بعامة والقدرة والإرادة بخاصة، حيث أجازوا حدوث أشياء في العالم المخلوق ليس بالقدرة، بل خرجوا بتحديدها وعجزها عن بعض الأشياء. كما أجمعوا من قبل على حدوث المعاصي والقبائح بدون إرادة وقدرة.

أما عن العلم، فقد كانت قولة سلفهم القائل (لا قدر والأمر أنف) تعني نفي العلم الإلهي السابق على حدوث الأشياء، وهي تبدو في ظاهرها قولة ساذجة، لم يقبلها مفكرو المعتزلة، فأثبتوا العلم القديم لله وقصروا الحديث على الإرادة فقط، كما سيجيء الكلام عنها تفصيلا بعد.

(ب) القدرة الإلهية عند القاضي عبد الجبار:

وليس تحديد المعتزلة للقدرة الإلهية ووصف بعضهم الإله بأنه لا يقدر على فعل القبيح، وقول البعض الآخر أنه لا يقدر على الممكنات المعدومة، حتى قصروا فعله على الحسن من المعلومات فقط، نقول ليس هذا من قبيل إلزام خصومهم لهم،

(١) الشهرستاني/ الملل والنحل ص ٨٣.

(٢) مقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود قاسم ص ٣٧ إلى ص ٣٩.

ولكنه قول صريح يصرح به القاضي عبد الجبار، فهو وإن وصفه بأنه قادر لنفسه، وجعل تعبيراً لكونه قادراً مطلقاً واستتبع من هذا الحكم أحكاماً منها (صحة أحداث الأفعال وترتيبها اذا كان عالماً وايقاعها على وجه دون وجه اذا كان مريداً أو كارهاً، وصحة إحداثه للشيء بدلا من ضده، لأنه لا بد من كونه قادراً عليه في الجنس)[1]. وكذلك يستتبع من كونه تعالى قادراً لنفسه قصر الإختراع عليه، من حيث أنه المتفرد بكونه قادراً لنفسه وغير قادر بقدرة، (وأن لا يتناهى مقدروه في الجنس والعدد، واستحالة المنع، إلى ما شاكل ذلك)[2].

ومن ثم يبدو لنا أن القاضي يثبت ــ خلافاً لكثير من أسلافه من المعتزلة ــ طلاقة للقدرة الإلهية ولا نهائية في مقدوراتها، حتى أنه في التدليل على أنه لا يتناهى مقدروه في الجنس والعدد، واستحالة المنع عليه، يذكر أن الأجناس على ضربين (أحدهما يختص هو تعالى بالقدرة عليه، فلا يحتاج إلى دلالة في قدرته عليه، والثاني يكون داخلا تحت قدرة العباد، فيجب أن يكون تعالى عليه أقدر وحاله في كونه قادراً أكمل من حالنا في كوننا قادرين)[3]. ثم أخذ في سرد أجناس أفعال العباد التي يعتبرها من فعله عز وجل، مثل حركات الإعتماد كالنقل واعتماد النار والتأليف (وكذلك فالآلام موجودة من جهته تعالى)[4]. وليس أصرح من قوله بطلاقة القدرة الإلهية من قوله (أن الذي يحصر المقدور هو القدرة فأما القادر لنفسه فلا تتناهى مقدوراته، بل القدرة متعلقة أيضاً بما لا يتناهى، لتعلقها بما تتعلق به لذاتها)[5]. وهكذا نجده يستبشع كخصوم المعتزلة ــ الحد من مقدورات القدرة الإلهية، لأن ذلك يجعلها متناهية، ومن كانت قدرته كذلك كأن متناهياً.

وكما يرى القاضي أن مقدوراته تعالى لا متناهية، كذلك فعلوماته غير متناهية ويبني القضية على الأولى حيث أنه ما دامت مقدوراته غير متناهية، وهي لا تكون كذلك إلا اذا كانت معدومة، لأن العالم متناهي وكونها معدومة أو موجودة

---

(١) المحيط من ١١٣ إلى ١١٥ ــ القاهرة ــ عزمي.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) المحيط جـ ١ ص ١١٥ ــ تحقيق عزمي ــ القاهرة.

(٤) و(٥) نفس المصدر ص ١١٦.

لا يمنع كونها معلومة له، فقد ثبت اذن أن معلوماته لا متناهية أيضاً. و يكون هذا هو حال العالم لنفسه، كما هو حال القدرة لنفسه.

ولكنه يفاجئنا بعد ذلك بقليل بنص يحد من مقدوراته تعالى، فيبدو الأمر معه غير مستقر وواضح. وذلك حيث يقول (وليس من حكم كونه قادراً لنفسه، أن يقدر على كل مقدور، كما أن من حكمه أن يقدر على جنس، وعلى ما لا نهاية من كل جنس) [1] أي أنه يفرق بين قدرته تعالى على كل جنس من أجناس الأفعال، وبين قدرته على المقدورات الجزئية الداخلة تحت هذه الأجناس، ويجعل بعض هذه الجزئيات الحادثة من الأفعال غير مقدور له و يعلل ذلك بقوله (إنما يدخل تحت صفة النفس في الوجوب ما يصح، فأما المستحيل فلا يدخل تحت الوجوب) [2]. ثم يشرح ذلك و يبين أنه ينفي كون بعض أفعال العباد مقدورة له تعالى أحداثاً وخلقاً أو فعلا، و يبني ذلك على أصل مشهور عنده فصله في موضع آخر من كتابه (المحيط بالتلكيف)، وهو استحالة حدوث مقدور واحد لقادرين وأفعال العباد مقدورة لهم ومحدثة باستطاعتهم، فلا يصح كونها مقدورة له تعالى. وهكذا نرى القاضي يحاول نفي العجز عن القدرة الإلهية وإثبات طلاقتها، وذلك بأن جعل مقدوراتها اللامتناهية أجناساً، ولكنه لتمسكه — كما سنرى بعد — بإثبات قدرة العبد على إحداثه فعله، اضطر في النهاية إلى الحد من القدرة الإلهية، فجعلها مطلقة بالنسبة لأجناس الأفعال، غير ذلك بالنسبة لبعض المقدورات. وسنعود لمناقشة ذلك تفصيلاً عند عرض مذهبه في الفاعلية الإلهية والفاعلية البشرية.

ولكن الذي نود قوله إجمالا عن مذهب المعتزلة في القدرة الإلهية، هو أنهم أخرجوا القبائح والمظالم، وفعل القبيح والشرور من قدرة الله تعالى على أساس عدة قضايا:

الأولى: امتناع كون القادر قادراً على مقدور دون وقوع هذا المقدور.

الثانية: ضرورة إثبات أحداث الإنسان لفعله فاعلية حرة مستقلة.

الثالثة: امتناع وقوع المقدور لقادرين.

---

(١)و(٢) المحيط ص ١١٨.

أما عن صفة العلم لله تعالى، فإن القاضي بقياسه العلم الإلهي على البشري، وجد أن الفاعل منا عالم بالفعل قبل وقوعه بوقت واحد، اذا كان مباشراً أو متولداً لا يتراخى عن السبب، بخلاف المتراخي عن السبب، حيث يجوز تقدمه بأكثر من وقت واحد[1] هذا بالنسبة للعلم البشري، أما بالنسبة للعلم الإلهي فإنه يذكر أن الله سبحانه وتعالى عالم لم يزل. ودليله على ذلك: إنه أما أن يكون عالماً لم يزل، أو يكون عالماً على طريق أي بعلم محدث، فإن كان علمه حادثاً فإما: أن تكون هذه الصفة متجددة مع الوجوب وإما أن تكون محدثة مع الجواز. أما كون علمه حادثاً مع الوجوب، فإنه خلف إذ أنه لا يصح عليه وجوب من دون ذاته، واذا كان الوجوب من ذاته كان العلم قديماً لثبوت قدم الذات، أي كان الله عالماً لم يزل[2]، أما كون علمه حادثاً مع الجواز، أي تجدد علمه مع جواز تجدده أو عدم تجدده فهذا يستلزم: أما معنى يتجدد فيحدث بعد أن لم يكن، أو شرط يتجدد، أو فاعل يؤثر فيه، أي يخرجه من الإمكان إلى الوجوب. وكل هذا باطل لأن المعنى أو الشرط أو الفاعل إنما يصح وجوده بإرادته تعالى، ولا يصح إيجاده إلا ويصح كونه عالماً بترتيب الأشياء، فيكون العلم لازم وسابق على إيجاد الشيء كما أنه لا يجوز أن يؤثر شيء من دونه في ذاته تعالى. ويقدم القاضي برهاناً آخر وهو أننا اذا علمنا أنه عالم الآن وأن التغيير لا يجوز عليه ثبت لنا أنه عالم لم يزل أي عالم بالعلم الأول على طريقته في الجملة والتفصيل، وكون حاله تعالى مع الأوقات على سواء، فهو عالم فيما لم يزل، وفيما لا يزال[3].

وأخيراً يقدم لنا هذا النص الذي يثبت لا نهائية العلم الإلهي وشموله المطلق وأزليته كذلك فيقول (فهو عالم بما كان وما يكون وبما لا يكون لو كان كيف كان يكون وبما لو لم يكن كيف كان يكون)[4].

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

ـــ ليست هذه الصفة مثل كونه مدركاً عند القاضي لأن لكونه مدركاً شرط هو وجود الشيء المدرك، فأما العلم فإنه يصح على الموجود والمعدوم من الأشياء.

(٢) المحيط ص ١٢٣، ١٢٤.

(٣) نفس المصدر ص ١٢٤.

(٤) نفس المصدر ص ١٢٥.

ولا شك أن مفهوم القدرة الإلهية عند المعتزلة مخالف لما في القرآن الكريم، حيث يثبت أن الله على كل شيء قدير بيد أنه يفعل بمشيئته ما يليق برحمته ولطفه وعدله وكرمه عن فعل الشر والنقيصة، بينما كل شيء بمشيئته وقدره وقدرته، وذلك على النحو الموضح في القسم الأول حيث وجدنا أن لكل فعل من المعاصي وجهين: وجهاً واقعاً بصفته مفعولا للعاصي وهو الشر، والثاني بصفته مخلوقاً لله ومقدراً وواقعاً على المظلوم، وهو الإبتلائي للفعل. ولكن المعتزلة لعدم رجوعهم إلى القرآن وجعله عمدة فكرهم، كما يجب أن يكون الفكر الإسلامي، قد غفلوا عن هذه الحقيقة، وتاهوا في متاهات العقول(*) فنفوا عنه سبحانه قدرته على الظلم وأفعال الشرور، مع أن نفي ذلك عنه ينفي عنه الاختيار، ويلزمهم بكون أفعاله صادرة عنه صدوراً ضرورياً، وقولهم بامتناع أن يكون القادر قادراً على مقدور دون وقوع المقدور يصف الفعل الإلهي بالألية في الصدور عنه، كما أن رفضهم وقوع مقدور بين قادرين، حتى لا يصح في زعمهم — كما هو عند القاضي — جواز اتخاذ الله سبحانه للولد، وجمع المال وما إلى ذلك من أفعال العباد لهذا السبب، مع أن القاضي يثبت الاختيار بعد ذلك لله سبحانه وتعالى. فما المانع أن يكون تعالى قادراً على كل شيء، مع كونه مختاراً لبعض الأفعال دون بعض، ومريداً لها جميعاً على الوجه اللائق به، والذي ينبغي لجلال وجهه، فهو يريد الشيء خلقاً، ولولا ذلك لما كان هناك مولوداً لوالد وبذلك تكون قدرته للولد وجمع المال وغير ذلك على ايجادهما جميعاً من عدم، فهو لا يريد الولد لنفسه تنزهاً، ولأن ذلك لا ينفي عنه العجز وإنما يثبت له الحاجة، وهو غني عن خلقه. فيزيد الولد لخلقه اقتداراً ونعمة منه عليهم. فهو على كل شيء قدير، بل أقدر وقد امتلك الله الخلق بالكيفية التي تتناسب مع ألوهيته وجبروته وقدرته المطلقة، فهم له عبيد، ولغيره أبناء واخواناً وحفدة. فقال سبحانه ﴿قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه هو الغني﴾ (١) قال ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون﴾ (٢) فتنزه الله سبحانه وتعالى عن أن يكون له ولد أو صاحبه ﴿انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء﴾[٣].

فبين سبحانه أنه لا يجوز عقلا أن يتخذ أبناء ﴿وما ينبغي للرحمن أن يتخذ

(*) نقصد بمتاهات العقول ضلالاتها عندما ترتاد مجالات الغيب والميتافيزيقا دون إرشاد وتوجيه الوحي.

(١) سورة يونس: آية ٦٨. (٢) سورة الأنبياء: آية ٢٦.

(٣) سورة الانعام: آية ١٠١.

ولداً﴾ (1). ولكنه بين لنا أن ذلك في مقدوره وإن كان يتنزه عنه فقال ﴿لو أراد الله أن يتخذ ولداً لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه﴾ (2). وذلك أن وصف الله بعدم القدرة على اتخاذ الصاحبة والولد لا ينزهه عن اتخاذهما، إذ قد يقول قائل: قد يصح فعله منه لو قدر. فإذا قلنا أنه سبحانه قادر على كل شيء، بدليل أنه خلق الذكر والأنثى، وجعل منهما الولد مخلوقاً له، فما أقدر عباده عليه داخل في نطاق قدرته المطلقة، وإنه لم يتخذ الصاحبة والولد ــ مع قدرته على ذلك ــ تنزهاً وترفعاً، ولأن ذلك يجعل له الشركاء و يلحق به العجز من ناحية أخرى. قال الله ﴿وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً، ولم يكن له شريك في الملك﴾ (3). وذلك لأن الولد اذا كان لله صار إلهاً وأصبح شريكاً له في ملكه وذلك محال في حق الله.

ويخرج القاضي والمعتزلة ــ حسب مذهبهم ــ من مقدورات الله تعالى اللهو، كما يخرجون الظلم، فلا يجيزون قدرته تعالى عليهما. ولكن الله سبحانه وتعالى ــ إثباتاً لطلاقةً على كل شيء ــ يخبرنا صراحة أنه قادر على اللهو وعلى اتخاذه، ولكنه سبحانه لم يرده بمشيئته، ولو أراده لاتخذه بالكيفية التي تليق بجلال وجهه وعظمته بيد أنه لم يرده قال تعالى ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين. لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذنه من لدنا إن كنا فاعلين﴾ (4). ومن ثم فهو لم يرد اللهو تنزهاً وعلواً وعظمة وجلالا، ولكن لايصح القول أنه غير قادر عليه.

ونحن لا نريد أن ننساق معهم في بحث مثل هذه الأمور التي تجعل من ذات الله سبحانه وصفاته موضوعاً للعقل البشري يبحث فيه، لأن ذلك منهج خاطىء تماماً ولكنا نذكر ذلك إشارة إلى أن المعتزلة خاضوا أموراً مسائل بعقولهم، ما كان ينبغي لهم ولغيرهم الخوض فيها، وجادلوا في الله وهو شديد المحال، بينما لو رجعوا دائماً لكتاب الله سبحانه، بمنهج قويم، لعرفوا الحق الذي عنه يبحثون.

آثر المعتزلة اذن الحد من طلاقة القدرة الإلهية، حفاظاً على إثبات القدرة الإنسانية، عندما بدا لهم تعارض بين إثبات طلاقتها وإثبات تلك الأخيرة. فقرروا أن للإنسان قدرة مستقلة يحدث بها الفعل بعد إن لم يكن، ومن ثم فالفاعلية

---

(1) سورة مريم: آية ٩٢.
(2) سورة الزمر: آية ٤.
(3) سورة الاسراء: آية ١١١.
(4) سورة الأنبياء: الآيات ١٦-١٧.

البشرية كاملة وتامة ومستقلة عن القدرة الإلهية في فعلها. ولذلك جاءت تحديداتهم ووصفهم للقدرة البشرية وماهيتها وتعلقها بالفعل، جاءت كلها مؤكدة لاستقلالها وحريتها، وذلك بالرغم من أنهم، قد اختلفوا في مفهومها، كما اختلفوا حول مفهوم القدرة الإلهية.

(ج) الإستطاعة البشرية عند المعتزلة:

يرى أبو الهزيل أن الاستطاعة صفة أو عرض للمستطيع فهو (حي مستطيع باستطاعة هي غيره)[1] وليست في زعمه هي السلامة والصحة[2]، وكأنه يقصد بها قوة عامة في الإنسان تستخدم الأعضاء السليمة والجوارح الصحيحة. وهي عنده قبل الفعل، ولا يجوز أن تصاحبه. ومن ثم لم يستطع أن ينسب أفعال القلوب للفاعل منا، وقصر الفاعلية على أفعال الجوارح، لأن الاستطاعة هنا سابقة على الفعل. و يتعدى حدود الاستطاعة مجال الأفعال المباشرة إلى مجال الأفعال المتولدة عند أبي الهزيل، حتى أنه لينسب للفاعل الفعل الذي صدرت أسبابه عنه، وتم بعد فقد الاستطاعة أو بعد موت الفاعل[3].

أما رأي النظام في الاستطاعة، فيرتبط بنسقه الفلسفي ومذهبه في الإنسان. وهو يرى أن الإنسان على الحقيقة هو الروح، ومن ثم فهو عنده مستطيع بنفسه حي بنفسه[4]. أي أن الاستطاعة عين ذاته، كما أن الحياة هي هو[5]. ولما اعترضوا عليه بوجود إنسان غير مستطيع كالعاجز قال: انما العجز لامه تدخل عليه[6] ويرد عليه ابن حزم بقوله أن من يقول أن (الاستطاعة هي المستطيع قول في غاية الفساد)[7] ثم يدلل على هذا الفساد بالأصل اللغوي للفظ[8].

---

(١) مقالات الإسلاميين ص ٢٧٤ جـ ١.
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٢٨.
(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢.
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٣٦.
(٥) مقالات ص ٢٧٤، الفرق بين الفرق ص ١٠٨.
(٦) الملل والنحل جـ ١ ص ٩٤.
(٧) الفصل في الملل والنحل ص ٢٧ جـ ١.
(٨) في نفس المصدر والصفحة.

و يرى النظام أن أفعال العباد ليست سوى حركات، و يفسر السكون على أنه حركة اعتماد، والعلوم والإرادات حركات النفس، فالحركة عنده ليست المعروفة بالنقلة، وإنما هي مبدأ تغير ما، والإستطاعة عنده هي مصدر هذه الحركات وأصل هذا التغير[١].

ومجال الاستطاعة البشرية بناء على ما تقدم هو كل ما لم يجاوز حيز القدرة، أما ما جاوزها فهو من فعل الله تعالى بايجاب الخلقة، أي أن الله طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقة، اذا دفعته اندفع، والنظام كسائر المعتزلة يقول بأسبقية الاستطاعة على الفعل مع عدم وجودها أثناء الفعل. وذلك ـــ كما سنرى بعد ـــ التزام منهم بوجوب حدوث المعلول، اذا حدثت العلة وانتفاء مصاحبة العلة للمعلول، والاستطاعة البشرية عندهم علة للفعل الواقع بها.

ومما يؤكد استقلال القدرة البشرية وفعاليتها عند النظام أنها استطاعة على الفعل وضده، ومن ثم تكون الاستطاعة حرة ومستقلة تماماً عن أي تأثير خارج الذات الإنسانية. ولقد اتسع مجال الاستطاعة البشرية عند بشر بن المعتمر حتى جوز حدوث الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات وكذلك جعل [٢] ارة والبرودة والرطوبة واليبوسة من فعل هذه الإستطاعة، وإن كان فعلا متولداً لها وليس مباشراً وحجته في ذلك أن الإنسان يفعل باستطاعته أسباب هذه الظواهر والأفعال والإستطاعة عنده سلامة النية وصحة الجوارح وخلوها من الآفات[١١١]. و يعتقد معمر بن عباد السلمي أن الإنسان عالم قادر مختار[٢٢٢] ولكن باستطاعة هي غيره، وهي عرض للإنسان غير الصحة والسلامة[٤]. و يبسط معمر القدرة لغير الله، حتى يجعل للأشياء والحيوان استطاعة وفاعلية، و يوسع نطاق فاعلية ما دون الله، حتى تشمل جميع الأعراض وتقتصر القدرة الإلهية على خلق الأجسام، أي أنه يعطي الفاعلية الكاملة للشيء الجسم بصفته علة كاملة وتامة لإحداث المعلول الذي هو العرض، ومن ثم يكون صدور الإحراق عن النار بفعل

(١) الفرق بين الفرق ص ١٠٨ وكذا الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥.

(٢) مقالات الأشعري جـ ١ ص ٢٧٤، الملل والنحل ص ٩٤.

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٥٤.

(٤) المقالات جـ ١ ص ٢٧٤.

الطبع وكذلك الحرارة عن الشمس، وسائر الأشياء. أما الحيوان والإنسان فيحدث فعله عنه بالاختيار، والاستطاعة الإنسانية أو الحيوانية عنده هي المحدثة للحركة والسكون والإجتماع والافترق وهي علة كافية لحدوث هذه الأفعال[1].

وبناء على ذلك يمكن القول أنهم قد اتفقوا على أن الاستطاعة صفة جوهرية للإنسان وأنها ــ سواء عند القائلين بأنها عين ذاته أو أنها زائدة على ذاته ــ مصدر أول لأفعاله تحدث بها الأفعال دون أية مساعدة إلهية أو تدخل للقدرة الإلهية، خلقاً أو تيسيراً.

(فرفض أكثرهم القول بأن الله سبحانه قوى أحداً على الكفر وأقدره عليه)[2]. ومن ثم كان إصرار معظمهم على أن الاستطاعة قبل الفعل وليست معه، لكونها عندهم مع الإرادة والعلم علة كافية موجبة لحدوثها. ولذلك جعلها معظمهم قبل الفعل وليست معه. وفسر أبو القاسم البلخي ذلك فقال أنها لا تبقى وقتين، وأنها قبل الفعل ومعدومة أثناء الفعل (فالفعل يوجد مع الوقت الثاني بالقوة المتقدمة المعدومة)[3]. وقد أحال أكثرهم تمام القدرة على فعل الشيء أثناء حدوثه، إلا أبو الحسين الصالحي فقد فرق بين القدرة قبل الفعل والقدرة أثناءه، فجعل القدرة في الحالة الأولى قدرة عليه وعلى تركه، وأثناء وقوعه عليه دون تركه[4].

ويختلف ابن حزم الأندلسي مع المعتزلة في هذا الحكم ويقرر أن تمام الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل لا قبله لأنه (لو كانت الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل ولا بد ولا تكون مع الفعل أصلاً كما زعم أبو الهزيل لكان الفاعل اذا فعل عديم الاستطاعة)[5].

وكذلك قرر معظم المعتزلة أن الاستطاعة البشرية قوة للإنسان على فعل الضدين من الأفعال[6] وذلك تأكيداً لاستقلالها عن القدرة الإلهية، أو أي مؤثر

(١) الفرق ص ١٥٢، ١٥٣ وكذا الملل والنحل جـ ١ ص ٦٦.
(٢) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٨١.
(٣) نفس المصدر الجزء ص ٢٧٤.
(٤) المصدر السابق جـ ١ ص ٢٧٥.
(٥) الفصل جـ ٣ ص ٣٤.
(٦) مقالات/ جـ ١ ص ٢٧٤.

طبيعي آخر، ونتيجة لقولهم كذلك بأنها سابقة على الفعل المختار[1]. فهي استطاعة على الخير والشر جميعاً.

ونطاق عمل القدرة البشرية يتسع من مفكر إلى آخر عند المعتزلة، حتى يجعلها بعضهم خالقة للأعراض، وذلك من حيث أجناس مقدوراتها من الأفعال. أما من حيث الكم الذي تدرج تحته هذه المقدورات، فقد قالوا بأن الإنسان قادر على ما تصلح قدرته له، خطر بباله ذلك أو لم يخطر، ومن ثم يدخل في نطاق قدرته ممكنات كثيرة قد لا يعلمها وقد لا يفعلها بالضرورة، وشذ عنهم في ذلك النظام، فأثبت للإنسان عجزه عما لا يخطر بباله[2] أي أن الإنسان الذي لم ير البحر ولم يسمع عنه، غير قادر على السباحة فيه. وكذلك فإنه ليس من مقدورات الإنسان الذي عاش في زمن النظام مثلا الصعود للقمر.

ويجمع المعتزلة ــ ما عدا عباد ــ على أن الإستطاعة البشرية محدثة للفعل وليست مكتسبة له، أي أنها ــ بجانب الدواعي والقصود ــ علة لايجاد الفعل[3] ولا خلاف عندهم في أن الإستطاعة البشرية وحدها ليست موجبة للفعل، باعتبار أن العلة الكافية للفعل هي استطاعة الإنسان مع إرادته وعلمه. ولا شك أن وجوب استقلال الإستطاعة البشرية على ايجاد الفعل عند المعتزلة نابع من أصلهم الشهير بالعدل، حيث أنهم ــ إثباتاً للعدل ــ قرروا أن الله تعالى لا يكلف عبداً ما لا قدرة له عليه[4].

بقي أن نتساءل عن معنى استقلال الاستطاعة البشرية واصل هذه الاستطاعة البشرية وهل هي عند الإنسان بفعله؟ أم أن وجودها بفعل الله عز وجل؟.

والحقيقة أن المعتزلة حاولوا باحكامهم في الاستطاعة أن يقرروا مكنة الاستطاعة البشرية في إحداث الفعل، ولم يحاولوا تقرير حريتها مطلقاً، ولم يجعلوا للإنسان قدرة على ايجاد هذه الاستطاعة وإفنائها كيف شاء وأنى شاء. ومن ثم

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٨١.

(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٧٨.

(٤) المقالات جـ ١ ص ٢٧٥.

فقد أجمعوا جميعاً على (أن الاستطاعة من فعل الله عز وجل، وأنه لا يفعل أحد خيراً ولا شراً إلا بقوة أعطاه الله تعالى إياها)[1]. كما يؤكد ذلك القاضي بقوله (يقع فعلنا بالقدرة التي يفعلها الله عز وجل فينا) ومع ذلك فالقاضي يصر على أن تأثير القدرة حيال الفعل هو في إحداث الفعل (فالأفعال كلها مشتركة في حاجة إلى الفاعل فيجب أن نجعل الوجه فيها ما يتفق الكل فيه، وليس إلا الحدوث، فأما ما عدا ذلك من صفات أجناسها والأحكام الراجعة إليها من حسن أو قبيح وغير ذلك فهي مختلفة)[2].

وليست القدرة عند القاضي هي سا الجوارح وخلوها من الآفات، بل من شروطها ذلك. فالجوارح فاعلة لوجود القدرة فيها، ومن ثم فبحسب عدد القدر المتمثلة في الجوارح يكون الفعل، ومما يدل على دخول الجوارح في الفعل ما قيل من أن الاستطاعة هي سلامة الجوارح من الآفات والقدرة قدرة على فعل ما[*]، أي أنها سلامة الجوارح من الآفات في آداء فعل ما لذلك فإن (المدنف الليل لا يمكن أن يفعل بجوارحه المراد، فيجب القضاء بأن من وقع مراده بحسب قصده في جارحته قدرة لها ولأجلها صح أن يفعل الفعل ومما يبين ذلك أن الآفة الحادثة في الجوارح والمنع الحاصل فيها يتعذر معه ما لولاه لصح وقوعه)[3].

وليست القدرة البشرية عنده جزء من القلب، كما يقول البعض لأن (العقلاء يمنعون الغير من أفعال الجوارح وذلك دلالة على أنه لولا المنع لكان يصح الفعل منهم)[4]. ومعلوم كذلك أن الفعل واقع بالدواعي والقصود والإرادة وليس بالجوارح فقط (فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال فيجب القضاء ببطلان كونها فعلا للمحل)[5]. أي أن الفعل في مذهبه يصدر عن الفاعل ككل، وليس عن

---

(١) الفصل في الملل والنحل جـ ٣ ص.

(٢) المحيط جـ ١ ص ٧٨ تحقيق عزمي.

(*) لا نوافق المعتزلة بعامة والقاضي عبد الجبار بخاصة على استخدام لفظ القدرة للدلالة على شبه الإستطاعة للإنسان لأن القرآن الكريم لم ينسب القدرة إلا لله عز وجل ونسب للإنسان استطاعة.

(٣) المغني/ جـ ٩ ص ١٧٨.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفس المصدر جـ ٩ ص ١٨٢.

أبعاض منه دون أخرى ومن ثم فقد دلت الدلالة (على أن الحي القادر هو جملة الإنسان دون جزء في القلب)[1]. أي أن الاستطاعة هي المستطيع عنده.

وحيث أن المكلف يجب أن يكون مكلفاً بما يطاق فيجب أن تسبق القدرة الفعل عند القاضي فلا بد أن يكون المكلف (قادراً قبل الوقت الذي كلف الفعل فيه ليصح منه ايجاد الفعل)[2]. وذلك حال القدرة في الفعل المبتدأ الذي يوجد مرة واحدة أما حالها في الفعل الذي يوجد حالا بعد حال على سبيل التوالي فيجب كون المكلف قادراً على الجميع قبل وجود أولها)[3] وبالنسبة للمتولد من الأفعال فيجب إثباتاً للعدل ولكن يكون التكليف في وسع الطاقة البشرية، أن يسبقه أيضاً وهو على ضربين:

المتولد المقارن للسبب وفيه تسبق القدرة الفعل بوقت واحد على الأقل حتى يتيسر للمكلف ايجاده. أما المتولد الواحد المتراخي عن السبب فالواجب أن توجد القدرة فيه قبل السبب، ومن ثم تكون القدرة موجودة قبل السبب بوقتين على الأقل. أما الأفعال المتولدة الكثيرة (فإن كانت تترتب في الحدوث وجب كونه قادراً حال سببه، أو أول أسبابه بوقت، وإن كانت تجتمع في حالة واحدة فالحكم فيه كالحكم في المتولد المتراخي اذا كان واحداً[4].

وهكذا يصر القاضي على وجوب أسبقية القدرة على الفعل في جميع الأفعال المباشرة والمتولدة، لكي يكون التكليف بما يطاق، إثباتاً للعدل الإلهي.

ومن الأفعال ما يتم بالقدرة البشرية فقط، ومنها ما لا يتم إلا بالقدرة والآلة. ويعرف التهانوي الآلة بأنها (الواسطة بين الفاعل ومما فعله في وصول أثره إليه)[5]. و يقرر القاضي عبد الجبار سقوط التكليف عن الإنسان لا يملك الآلة في الأفعال التي لا تصح إلا بها، و يشترط لصحة التكليف كذلك أن تكون الآلة

---

(١) نفس المصدر والجزء ص ١٨١.
(٢) المغني/ جـ ١١ ص ٣٦٧.
(٣) نفس المصدر ص ٣٦٩.
(٤) نفس المصدر ص ٣٧٠.
(٥) التهانوي/ الكشاف جـ ١ ص ٨٨.

سابقة على الفعل بوقت على الأقل مثل القدرة سواء فيقول (وكذلك لا يحسن أن يكلف إلا وقت أعطى الآلات أو أمكن منها قبل حال الفعل) [1]. والآلة عند القاضي على ضربين: الأولى من صنع الله سبحانه وتعالى، وليست من صنع سواه، وهذه وجب وجودها قبل التكليف حتى يصح مثل البصر والسمع وبقية الجوارح، بوصفها آلات للقدرة البشرية. ولذلك فمن يفقد آلة منها يسقط عنه التكليف الخاص بها. وهذا يؤكد اعتبار الاستطاعة هي المستطيع عند القاضي وأما سلامة الجوارح فهي شرط ضروري لحدوث الفعل.

والضرب الثاني من الآلات من صنع الإنسان نفسه، حيث يهيؤها لتحقيق الهدف من الفعل، وذلك (بأن يقصد إلى الجسم فيحصله على الصفة التي بها يكون آلة) [2]. مثل القوس والرمح يصنعها الإنسان، فيوجب امتلاكه لهما الجهاد عليه و يعفيه منه فقدهما.

(د) تعقيب على مذهب المعتزلة في الصفات وفي القدرة الإلهية:

وبعد، لقد كان بحث المعتزلة في مسألة الذات والصفات تجرءاً على ما لا ينبغي الجرء على البحث فيه. لقد جعلوا ذات الله عز وجل وصفاته موضوعاً للبحث المجرد. وما هكذا ينبغي للمؤمنين بالله واليوم الآخر أن تكون معرفتهم وتعاملهم وعلاقتهم بربهم عز وجل.

لقد كان السؤال الذي طرحوه أو الذي انحدروا إلى طرحه يدور حول علاقة الذات بالصفات أو علاقة الصفات بالذات؟. وطرح هذا السؤال في حد ذاته إثم يحيك في صدر المؤمن عندما يعرض على سمعه لأن مجرد بحث هذه المسألة أو الخوض في هذه القضية بدعة، وكل بدعة ضلالة. ولو كان في هذه المسألة ضرورة ايمانية أو كان في معرفتها خيراً، أو كانت معرفتها في مكنة أجهزة الإدراك والمعرفة البشرية، لطرح الوحي الإجابة عليها ولعرفنا بها سلفاً، أما وقد أعرض عنها القرآن الكريم، ولم يقرها رسول الله ﷺ ولم يحدث أن وجه أحد من الصحابة سؤالا للرسول عن مثل هذه الموضوعات(*) فإن في هذا كله حجة بالغة على أن طرق

---

(١) المغني/ جـ ١١ ص ٣٧١.   (٢) نفس المصدر والصفحة.

(*) لا شك أن هذا كان بسبب تقواهم لله وخشيتهم منه وتعظيمهم وتسبيحهم وتوقيرهم له عز وجل.

هذه الموضوعات غير جائز، علاوة على أن بحثها ليس من ورائه طائل. لأنه ليس في مكنة العقل البشري.

ولما كان طرح هذه القضية وبحثها خطأ منهجياً وقع فيه مفكروا المعتزلة، فإن كل الإجابات التي توصلوا إليها ــ بالرغم من اختلافهم فيما بينهم حول هذه القضية إلى أكثر من عشرين فرقة كفرت الواحدة منهم الأخرى ــ تقول أن كل الإجابات التي توصلوا إليها كانت خطأ أيضاً.

يشهد على ذلك رفض كل فرقة منهم مذهب الفرقة الأخرى، حتى وجدوا أنفسهم يضلون في متاهات من الأفكار المجردة مصدرها عجز الألفاظ البشرية عن استيعاب الصفات الإلهية المطلقة، وجرهم ذلك إلى الكلام عن ذات، لله عز وجل وعن مسائل وقضايا وموضوعات غيبية فانطلق عليهم قوله تعالى ﴿...وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال﴾[1].

لقد عرفنا الله عز وجل بصفاته وأسمائه الحسنى في كتابه الكريم وفي سنة نبيه الكريم، ليس لكي نجعل منه عز وجل موضوع بحث فلسفي مجرد، ولكن باعتبار أسمائه وصفاته هي التعبير القرآني القويم عن العلاقة بين الله عز وجل وبين خلقه بعامة، وبينه وبين الإنسان بخاصة، وبذلك تستشعر عظمته وجبروته وعدله فنرهبه ونخشاه ونتقيه، وندرك لا محدودية رحمته وواسع مغفرته فنستغفره ونسترحمه، ولكن نعلم ونوقن أنه وحده النافع الضار، الرازق القاهر، المانع المعطي، فلا نرجو ولا نطلب من سواه، ونعلم ونوقن بأنه فاعل كل شيء وخالق كل شيء خالق النبتة ومنزل المطر وشافي المريض، ومنجي الغريق ومصور الجنين، كل بسببه المعروف لنا، وهو أيضاً خالق السبب الذي خلق به نتيجته. فهو وحده الخالق والمحدث والفاعل على الحقيقة. لأنه خالق العلة والمعلول ومن ثم ينتهي الإنسان بهذا المنهج إلى افراده بالربوبية بعد إفراده بالألوهية. فلا يشرك به أحداً ولا يشرك بعبادته أحداً.

فمعرفة الله عز وجل بصفاته وأسمائه التي أثبتها لنفسه في القرآن الكريم وأثبتها له رسوله ﷺ ، فوق أنها معرفة قلبية عقلية غيبية، وهي حق، فإن لها من الآثار

---

(١) سورة الرعد: آية ٧٥.

العملية على سلوك الإنسان ما يدفعه إلى فعل الخير المتمثل في الحلال، وإلى اجتناب الشر والخبيث من الأفعال المتمثل في الحرام. وذلك كله يؤدي إلى سعادة الفرد واستقامة الحياة الإجتماعية.

أما معرفة المعتزلة بخاصة والمتكلمين بعامة بالإله فهي معرفة عقلية مجردة ليس لها من أثر عملي على السوك الخلقي والحياة الإجتماعية.

وإن كان لها من أثر عملي فهو يتمثل في إثم يحيك في الصدر مما يكون سببه ضعف التقوى والبعد عن شعور الخشية من الله عز وجل وهذا ما غلب على كثير منهم.

لقد أول المعتزلة الصفات تأويلا يؤدي إلى إنكارها وتعطيلها بحجة حرصهم على تنزيه الله عز وجل، فحصروا صفات الله عز وجل التي وصف بها نفسه في القرآن الكريم ووصفه بها رسوله في السنة في ثلاث صفات هي الحياة والقدرة والعلم، وذلك ظناً منهم بالله غير الحق، ووهماً دخل على نفوسهم، بأن القول بتعدد صفات الله عز وجل يعني أو يؤدي إلى القول بتعدد في الذات ينتهي بقائله إلى الشرك.

وهذا المبرر يقتضي منهم تعطيل الصفات جميعها وردها كلها إلى الذات وليس إلى ثلاث صفات ولكنهم لما لم يستطيعوا أن يؤولوا هذه الصفات الثلاثة إلى صفة واحدة، قالوا بأن هذه الصفات عين الذات.

والسؤال الذي يفرض نفسه على المعتزلة فيما انتهوا إليه بالنسبة لهذه القضية هو: الفائدة الفكرية أو العقيدية التي جناها منكرو المعتزلة من تعطيل الصفات وتأويلها إلى صفات ثلاثة ما داموا قد جعلوا هذه الصفات الثلاثة عين الذات، ولماذا لم يقولوا منذ البدء أن الصفات التي وصف بها الله نفسه هي عين الذات، وذلك لأن حجتهم في تأويل الصفات هي منع القول بالتعدد في الذات، وقولهم بأن الحياة والقدرة والعلم هي عين الذات، لا يمنع هذا التعدد حسب زعمهم، بل أن قولهم بأن الصفات عين الذات وهي ثلاثة أوقعهم في القول بالتعدد في الذات وقربوا مما وقع فيه النصارى من القول بالاقانيم الثلاثة في واحد.

وبتعبير آخر ـــ زيادة في الايضاح ـــ نقول للمعتزلة اذا كانت الصفات عن الذات فلماذا أولتم كل الصفات التي وردت في القرآن والسنة إلى هذه الصفات الثلاثة؟. ولم لم تقولوا أن كل ما وصف الله به نفسه هو عين الذات؟.

إن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أنهم سلكوا طرقاً غير مشروعة أو مطروقة من السلف، فكانت النتيجة أنهم كلما دخلوا واحدة منها، وجدوها منحرفة مائلة فيحاولون إصلاح هذا الانحراف، فلا يجدون بداً من انحراف آخر حتى كثرت الانحرافات، وبعدوا بذلك عن الحق القرآني الخالص جداً صعب عليهم معه الرجوع إليه.

وانتهى بعضهم إلى رفض نسبة الصفات إلى الله عز وجل وأثبت لله ما أسماه الأحوال، مع ما في ذلك من شناعة حيث يجيز ذلك التحول عليه جل وعلا وهو محال في حق الألوهية. وهذا يؤكد أن القوم اختلفوا حول مفاهيم للألفظا والأسماء أكثر من اختلافهم حول حقيقة إلهية أو كونية.

لقد كان منهج السلف في هذه القضية وغيرها قويماً وموقفهم سديداً، فقد رفضوا بادىء ذي بدء بحث هذه القضية، ثم نظروا في مناهج التأويل التي اتبعتها الفرق الكلامية حولهم والنتائج التي توصلوا إليها بمقتضى هذه المناهج فوجدوا فرقة وأخرى مجسمة وواحدة مبطلة فرفضوا هذه الإنحرافات جميعاً وقالوا نثبت لله عز وجل ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ من أسماء حسنى وصفات عليا على مراد الله عز وجل وعلى مراد رسول الله ﷺ بلا تشبيه وبلا تعطيل وبلا تجسيم وبلا تكييف.

لقد كان التعطيل الذي وقع فيه المعتزلة محاولة منهم لرد شناعات التشبيه والتجسيم والتكييف التي وقع فيها المشبهة والمجسمة، فعالجوا انحرافاً بانحراف، والإنحراف مرفوض بصرف النظر عن الدافع إليه. ورغم كونه نتيجة محاولة تحاشي شناعة من الشناعات. يوضح لنا هذا القول اختلاف الفرق حول صفة اليدين التي وصف الله بها نفسه في القرآن في أكثر من موضع منها قوله ﴿قال يا إبليس ما منعك من أن تسجد لما خلقت بيدي﴾[1].

---

(١) سورة ص: آية ٧٥.

فقد قالت المجسمة أن الله عز وجل ـــ وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ـــ جسم لا كالأجسام. وكيفت المشبهة اليدين كيدي الإنسان، فاستبشعت ذلك المعتزلة وقالت ـــ بقصد التنزيه ـــ إن المقصود باليدين في القرآن القدرة. فأولوا صفة اليد أو اليدين إلى صفة أخرى نسبها الله عز وجل لنفسه في مواضع أخرى كثيرة وهي القدرة، وبذلك يكونوا قد عطلوا صفة وصف الله بها نفسه لتأويلها إلى صفة أخرى ثابتة.

أما السلف فقد قالوا: نثبت لله عز وجل يدين كما أثبت لنفسه، هما صفتان يخلق بهما على التخصيص، فصفة اليد أو اليدين ليست هي القدرة، ولكننا مع ذلك نمتنع عن تكييف هذه الصفة ونرفض القول بتسميتها أو تشبيهها كما ترفض تأويلها إلى القدرة أو إلى أي صفة أخرى منعاً للتعطيل.

ومعنى ذلك أن التأويل يؤدي إلى نسبة ما لم ينسبه الله عز وجل إلى نفسه أحياناً وأحياناً أخرى يؤدي إلى تعطيل ما نسبه الله إلى نفسه من صفات.

ويتبين لنا خطأ المعتزلة الذين يزعمون أنهم ـــ تنزيهاً لله عز وجل ـــ أولوا اليد إلى القدرة، عندما نحاول فهم الآيات التي يثبت فيها الله عز وجل تكريم الإنسان بخلقه بيديه مما جعله أهلا لسجود الملائكة ومستمتعاً للخلافة. فكل شيء خلقه الله بقدرته ونص على أنه خلق الإنسان بيديه فلو كانت اليد هي القدرة لما كان للإنسان فضل أو تكريم على سائر المخلوقات. والثابت الواضح الصريح المحكم في القرآن أن الله عز وجل أمر الملائكة بالسجود لآدم بما فضله عليهم وعلى الجان بخلقه خلقاً مباشراً على التخصيص بيديه جل وعلا. ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [1].

فتأويل اليد بالقدرة لا يجعل لهذه الآية معنى مقبولا أو معقولا، وحاشا لله أن يكون كلامه كذلك. ولا شك أن المعتزلة أخطأوا خطأ بالغاً في فهمهم لحقيقة الإنسانية، حيث أفقدوا الإنسان أحد مقومات تكريمه وهو خلق الله عز وجل له بيديه كما أن ورود صفة اليد وصفة اليدين وصفة الأيدي يمنع كونها جميعاً واردة على سبيل المجاز كناية عن القدرة، وهذا يدل على أن تفسير الفاعلية الإلهية بالقدرة

(١) سورة ص: آية ٧٥.

فقط مخالف للقرآن الكريم ويعتبر تفسيراً ناقصاً لها، كما أن إيماننا التام بأن القرآن الكريم يستخدم كلماته وألفاظه وحروفه مطلقة يمنعنا من أي تصرف في مفهوم أو دلالة اليد واليدين والأيدي، بما يجعلها جميعاً تتساوى في المعنى أو المفهوم أو الدلالة بعضها مع بعض من جهة. أو في دلالة كل منها مع القدرة أو أي صفة إلهية أخرى من جهة ثانية.

يدل على ذلك أن الله عز وجل أثبت أنه يفعل ويخلق و يرحم ويملك بيده وبيديه وبأيديه في أربع عشرة موضعاً، وهذا غير الكثير من الآيات التي أثبت فيها أنه يفعل كل ذلك بقدرته، وبكلمة كن الإلهية للشيء فيكون.

من هذه الأربعة عشر موضعاً قوله عز من قائل ﴿ قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾ [1] ومنها قوله تعالى ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [2].

وفي موضع ثالث من هذه المواضع أعلمنا الله عز وجل أنه عمل بأيديه كائناً أو كائنات خلق منه أو منها الأنعام لنا وذلك بقوله تعالى ﴿ أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون﴾ [3] فبين أنه لم يخلق الأنعام بيديه خلقاً مباشراً، بل خالقها مما عملت أيديه وفي ذلك أبلغ دلالة على أن خلق الله بيده وبيديه وبأيديه هو خلق على التخصيص يخص به من يشاء من عباده، و يفضله و يكرمه به. وذلك الخلق مختلف عن خلقه لشيء من شيء بقدرته أو بكلمة كن الإلهية.

وفي ذلك كله دلالة واضحة على أن تأويل صفة اليد إلى القدرة أو إلى أي صفة أخرى باطل لأن المعنى لو كان مجازياً لما فرق الله عز وجل بين اليد وبين اليدين وبين الأيدي ولما كان هناك فضل بين من خلقه الله بيديه وبين غيره من خلقه الذي خلقه بقدرته. ومن ثم يصبح تأويلها جميعاً إلى القدرة تعطيلا لصفات أثبتها الله لنفسه، حيث قد ثبت لنا أنها ليست القدرة. لأن اختلاف المخلوق

---

(١) سورة آل عمران: آية ٧٣.

(٢) سورة المائدة: آية ٦٤.

(٣) سورة يس: آية ٧١.

الملاحظ أن الله عز وجل خلق الانعام مما عملت أيديه وليس بأيديه و بذلك يختلف خلق الإنسان عن خلق غيره لأن الله خلقه بيديه وليس مما عملت يداه.

باليدين من حيث المكانة والتكريم والتفضيل عن المخلوق بالقدرة أو بكلمة كن يدل دلالة واضحة على أن صفة اليدين غير صفة القدرة.

وليس لأحد محاولة فهم أو تحديد أو تكييف أو تشبيه أو تعيين اليد أو اليدين أو الأيدي لأن مجرد المحاولة فيها خروج على قواعد الايمان القرآنية كذلك ليس لأحد إنكارها صراحة أو ضمناً بالتأويل. وإنما نسلم بها تسليماً كما نزلت من عند ربنا عز وجل. ونثبتها ونمررها كما جاءت، لأنها من المتشابهات التي يعجز الإنسان وغير الإنسان من مخلوقات الله الغيبية كالملائكة عن إدراكها. وهذا الموقف في الآيات المتشابهات، موقف قرآني خالص حدده لنا الله عز وجل في قوله تعالى﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ (١). وهو يتمثل في موقف الراسخين في العلم الذي يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وهو الذي سبق التعبير عنه بأنه التوقف عند حدود التنزيل ورفض تعدي هذه الحدود بالتأويل (٢)، أما الذين يؤولون أو يشبهون أو يحددون أو يكيفون فهم الذين في قلوبهم زيغ.

وهكذا يتبين لنا سلامة وصحة منهج وموقف السلف باعتباره موقفاً قرآنياً خالصاً وليس فكراً بشرياً أو اجتهادياً أو اجتهاداً إنسانياً، وبهذا يصبح القرآن حجة لهم يوم القيامة وليس حجة عليهم، فالذي يدين بعقيدة السلف يأتي آمنا يوم القيامة لأن محبته القرآنية معه، فإذا قال لقد آمنت بما جاء في القرآن كما هو دون رفض أو تحريف أو تشبيه أو تأويل مبطل، مسلماً الأمر لله عز وجل مؤمناً به لأنه من عنده فإن القرآن يكون حجة له وليس عليه.

وهذا بخلاف ما عليه الفرق الأخرى ومنهم المعتزلة الذين أعلموا فكرهم وآراءهم في الآيات فهدموا مبانيها وفرقوا معانيها، فأصبح القرآن حجة عليهم وليس حجة لهم لأن تأويلهم للآيات نابع من عقولهم فهو فعل ذاتي يستتبع أن يتحملوا نتائجه.

---

(١) سورة آل عمران: آية ٧.

(٢) التأويل لغة هو التفسير والمقصود هنا معرفة الشيء على حقيقته والإنسان عاجز عن معرفة الأشياء والأحياء في الأرض على حقيقتها فما بالك بصفات الله تعالى؟!



الفصـــل الرابع

المشيئـة الالهيّـة والإرادة الإنسانيّـة

في بحثنا لمشكلة الحرية لدى المعتزلة يتحتم علينا معرفة المشيئة الإلهية المطلقة بالإرادة الإنسانية الحادثة كما علمنا علاقة القدرة الإلهية وأحكامها بالإستطاعة البشرية وإمكاناتها.

واذا كان المعتزلة قد آثروا الحد من القدرة الإلهية إثباتاً للإستطاعة البشرية وإنجاء لها من شمول القدرة الإلهية أو طلاقتها، فإن موقفهم من المشيئة الإلهية أو القدر الذي هو مظهر هذه المشيئة شبيه بموقفهم من القدرة.

وحيث أن القدر هو مثار الخلاف في موضوعنا، وفيه تكمن الشبهات والظنون لشموله كل شيء حتى الفعل البشري، وحيث أنه مظهر المشيئة في الكون المخلوق البشري منه وغير البشري، فقد رأينا لكل تلك الإعتبارات. ولأهيمة وخطورة المعتزلة كفرقة تميزت بمحاولة الإبقاء على الحرية الإنسانية والفاعلية البشرية كاملة ومستقلة، وكمدافعة عنها بشتى السبل، لكل هذه الإعتبارات رأينا وجوب تقديم آرائهم في المشيئة الإلهية تفصيلا.

يفرق أبو الهزيل بين إرادة الله سبحانه ومراده وأمره، فأرادته صفة له قائمة به لا في محل، فهي اذن حادثة، وقوله بأنها موجودة لا في محل يعني أنه يفرق بينها و بين ما يتم بها، وهو ليس المراد الواقع في الزمان من دون الله، ولكنه يقصد بما يتم بالإرادة إنه الأمر (كن). أما الشيء الحادث فإنه يتم بهدا الأمر الأخير.

أما الإرادة القائمة في محل والتي ليست قائمة في الذات فهي الأمر من الله بالايمان عن طريق الوحي والتشريع (١). إنه يفرق بين حالتين للإرادة الإلهية على أساس قياسها في محل أو قيامها به تعالى. والإرادة القائمة في مكان هي الإرادة التشريعية التي تنزل على الناس بالوحي، أما القائمة به فهي الإرادة الكونية التي يتم بها الأمر الكوني أي قوله للشيء كن فيكون (٢،*) . ومن ثم يمكن القول أن مفهوم الإرادة عنده اختلط بمفهوم الكلام الإلهي أو أصبحا صفة واحدة حيث الأولى كلمة كن، والثانية الأوامر والنواهي الإلهية في الكتب المقدسة(٣) . والإرادة الإلهية سواء كانت كونية أم تشريعية فهي عند أبي الهزيل حادثة ومن ثم قال بأن القرآن مخلوق.

وبالرغم من إثباته للإرادة الكونية، إلا أن هذه الإرادة ليست مطلقة عنده لأن المعاصي والشرور وكل ما يخالف أمر الله التشريعي، لا يتم بمشيئته ولا إرادته ولا أمره ولا قضائه، ومن ثم فهو يتفق مع سائر المعتزلة في إنكار القدر، الأصل الذي توارثوه عن القدرية، فأنكروا وقوع المعاصي بإرادته تعالى.

أما النظام، فقد فرق بين ضربين من الإرادة أيضاً: كونية يتم بها وجود الشيء خلقاً وإفناء، إلا معاصي العباد وشرورهم. وتشريعية وهي خاصة بأفعال العباد. ومعنى أنه مريد أو غير مريد لفعل من أفعال العباد، أنه حاكم به، ومخبر: آمر أو ناهي فقط (٤) .

فالشرور والمعاصي ليست خارجة عن قدرته تعالى فحسب، بل أنها تقع من العباد بدون إرادته أيضاً. وكذلك الطاعات وأفعال الخير لا تقع منهم بإرادة كونية لله، وتقدير سابق منه، بل تقع متوافقة مع إرادته التشريعية. ومن ثم يقتصر مجال المشيئة الكونية على أمور الخلق، والأمور الجبرية من حياة البشر وأفعالهم فقط.

---

(١) المقالات جـ ١ ص ٢٤٤، ٢٤٥. (٢) الفرق بين الفرق ص ١١٨.

(*) وتلك مصطلحات ومفهومات من عنده وغريبة على القرآن حيث يثبت القرآن لله إرادة كونية وإرادة تشريعية، وأمر كوني، وأمر تشريعي، ومشيئة كونية وتشريعية وقضاء كوني وقضاء تشريعي، فكلها مترادفات. وذلك حسب ما مر بنا في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣) التبصير في الدين ص ٦٧.

(٤) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٤٥.

ولذلك فقد صحت ملاحظة الشهرستاني حين قرر أن مفهوم الإرادة بالنسبة لأفعاله تعالى عند النظام هو خلقه لهذه الأفعال، أما إرادته لأفعال العباد، فهي أمره بها أمراً تكليفياً، أو نهيه عنها تكليفاً أيضاً[1]. فتكون أفعال العباد بدون المشيئة اذن، و يستقل الإنسان في فعله تماماً عن القدرة والمشيئة الإلهية.

ولم يختلف أبو سهل بشر بن المعتمر عن سابقيه كثيراً، حيث جعل الضرب الأول من الإرادة صفة وصف بها في ذاته، وهي غير لاحقة بأفعال العباد. والثاني إرادة وصف بها، وهي فعل من أفعاله ولاحقة بأفعال العباد[2]. فصفة الذات تعنى أن الله لم يزل مريداً لجميع أفعاله، ولجميع الطاعات من عباده فإنه حكيم ولا يجوز أن يعلم الحكم صلاحاً وخيراً ولا يريده. وأما صفة الفعل، فإن اريد بها فعل نفسه في حاله احداثه فهي خلقه له، وهي قبل الخلق لأن به أن يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه، وإن أراد بها فعل عباده، فهي الأمر به[3]. أي أن إرادة الله لفعل العباد تخيرية تكليفية فقط، فتكون أفعال العباد ـــ عند بشر ـــ بدون إرادة كونية لله تعالى.

وتطور مفهوم علاقة المشيئة الإلهية بالخلق عند معمر بن عباد السلمي حيث اقترنت عنده القردة بالمشيئة فانفرد بالقول بأن الإعراض ليست من خلقه، وجعل الحياة والموت والروائح والطعوم، زيادة على الشرور، ومن أفعال الأجسام، وليست من خلق الله سبحانه[4].

وصرح هشام الفوطي بخلق الناس لأفعالهم الإختيارية، كما صرح صاحبه عباد بن سليمان الضمري بأن الكفر يقع في الكون دون مشيئته وخلقه تعالى[5].

ومن ثم يتضح لنا أن سياق تفكيرهم تطور بهم إلى التوحيد بين الإرادة والخلق. فأصبح قولهم بوقوع المعاصي بدون إرادة الله، يعني وقوعها بدون خلقه،

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص.
(٢) مقالات جـ ١ ص ٢٤٥.
(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٤، ٦٥.
(٤) التبصير في الدين ص ٧٠.

حتى أن الشهرستاني ليتساءل: اذا كانت الإرادة من الله، للشيء عندهما ليست هي الله، وليست هي خلقه للشيء، وليست هي الأمر ولا الأخبار ولا الحكم. فماذا تكون الإرادة اذن؟. أليس قولهم هذا نفي لها؟[1]. ويؤيده في هذه النتيجة الأسفراييني فيلزمهم بأن مذهبهم يوجب نفي الكلام والأمر والنهي عند الله سبحانه وتعالى[2].

واذا كان مذهبهما في الإرادة يعني نفيها، أو ملزم لهما بنفيها، فإن ثمامة بن أشرس (توفي عام ٢١٣ هـ) قد صرح بذلك حيث يروي الشهرستاني أن ابن الراوندي حكى عنه قوله أن العالم فعل الله تعالى بطباعه. وفسر ابن الراوندي ذلك بصدور العالم والأشياء وجوباً عن ذاته، دون ايجاده على سبيل الإرادة والإختيار[3]. والحقيقة أن هذه النتيجة حتمية لنظرية الصلاح والأصلح على الله التي أخذ بها المعتزلة فسواء كان ابن الراوندي صادقاً فيما حكاه عن ثمامة أو متجنياً عليه، فإنها من النتائج العقلية للقول بالأصلح كأساس لتفسير العلاقة بين الله والخلق. لأن الإختيار الإلهي لا يكون ــ حسب هذه النظرية ــ بين ممكنات، ما دام لا يفعل الأصلح، ولا يجوز أن يفعل إلا هو، وما دام الأصلح في كل شيء وكل فعل دائماً واحداً بالضرورة، يكون الفعل الإلهي اذن ضرورياً، حيث لا يختار بين ممكنات وإنما يصدر عنه صدوراً آلياً.

وكما خالفهم المردار في تحديد القدرة الإلهية، خالفهم أيضاً في مسألة الإرادة، إذ قرر أن كل شيء حادث ومخلوق، حتى معاصي العباد بإذنه تعالى وإرادته، وفسر وقوع المعاصي والشرور بإرادته بأنه تخلية الله بينها وبين العباد[4]. ومن ثم فقد أطلق المردار الإرادة الإلهية، كما أطلق القدرة، وبذلك يخالف المعتزلة، ويشذ عنهم في أصل كبير من أصولهم، ويقرب بمذهبه في القدرة والإرادة من الحقيقة التي وجدناها في الكتاب والسنة.

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٣ وكذا في المقالات.

(٢) التبصير في الدين ص ٧٠.

(٣) الملل والنحل ص ٧٠.

(٤) المقالات جـ ١ ص ٢٤٤.

وذهب جعفر بن حرب (توفي ٢٣٦ هـ) هو وأتباعه بالنسبة للإرادة الإلهية إلى أنها تقييمية فقط لأفعال البشر، ففسروها بتقبيح الكفر وتحسين الايمان، فهي عندهم متبدية في الحكم على الأفعال لا غير. أما أفعال العباد فهي تقع خارجة عنها وبدونها. ولذلك قصروا الإرادة الإلهية بالنسبة لأفعال العباد على الإرادة التشريعية ونفوا أو رفضوا أن تقع أفعال العباد الإختيارية باذن الله ومشيئته الكونية[1].

فإذا انتقلنا إلى أبي علي الجبائي وجدنا أنه يثبت للإله ــ في زعمه ــ إرادات حادثة في محل، وخلط بين مجال الأمر التشريعي والأمر الكوني، ومن ثم جعل إرادة الله لأفعال العباد قاصرة على الأمر التشريعي دون الكوني. ونفى أن تكون حادثة به. ومقدرة من الله سلفاً[2].

أما عبدالله البلخي فقد زاد على إنكار الإرادة الكونية لأفعال العباد، ورد الإرادة كسائر الصفات الإلهية عند المعتزلة للعلم والقدرة الذاتيان. وفسر معنى كونه مريداً لأفعال عباده أنه آمر بها، راض عنها. أما معنى كونه مريداً لأفعاله هو، أنه خالق لها وفق علمه وقدرته، فالمعلوم عنده مقدور، والمقدور مخلوق، والمخلوق مراد فلا فرق بين المعلوم والمقدور وهما مرادان له. ومن ثم فالإرادة اذن ليست قديمة لأنها ليست صفة ذات، وليس هو مريداً لذاته كما أنها ليست حادثة في محل أو لا محل. ومن ثم يكون وصفه تعالى بأنه مريد ــ في زعمه ــ على سبيل المجاز، ومعناه أنه عالم قادر غير مكره لفعله و لا مضطر[3].

و يأتي أبو هاشم الجبائي (توفي ٣٢١ هـ) فيتبع والده في نسبة إرادات لله لا في محل وفي كونها حادثة، وفي جعل الأفعال البشرية تتم دون إرادة الله الكونية ثم زاد عليه رده على مذهب الأشعري حيث رفض كون الفعل مخلوقاً لله مكتسباً للعبد لأن ذلك يعني أنه يكون مكروهاً للإرادة الإلهية من وجه، مراداً للإرادة الإنسانية

(١) المقالات جـ ١ ص ٢٤٥.

(٢) الفرق ص١٨٣، ١٨٤ وكذا الملل والنحل جـ ١ ص ٨٤ وكذا التبصير ص ٨٠.

(٣) التبصير ص ٧٩ وكذا الملل ص ٧٨.

من وجه آخر. ومن ثم يكون الفعل قديماً من وجه، ومحدثاً من آخر، وهذا غير جائز في مذهبه. حيث لا يصح عنده أن يكون الفعل مراداً لإرادتين كما رفض أن يكون مقدوراً لقادرين[(١)].

ذلك مجمل مذاهبهم في الإرادة، أما تفصيل المذهب فسنحاول معرفته عند القاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره.

الإرادة الإلهية عند القاضي عبد الجبار:

يثبت القاضي الإرادة الإلهية على أساس ثبوت الإرادة الإنسانية، أي بقياسه الغائب على الشاهد ويقول (إن كونه حياً هو الذي يصحح هذه الصفة من دون شرط)[(٢)] ثم يدلل على ذلك بدليلين:

الأول — يقوم على ما تضمنه أفعاله من صفة الإمكان، حيث تقع على وجه من دون وجه. ومن ثم يلزم كونه تعالى مريداً، لتخصيص أحد وجوه الإمكان. ويضرب لهذه الأفعال الممكنة مثلا بالسمعيات مثل الخبر النهي والأمر. فالخبر يتضمن كون المخبر مريداً، لكونه أراد أن يخبر عن زيد بن عبدالله وليس عن زيد بن خالد مثلاً. ومضى ذلك أن دليل الإرادة عنده في الممكنات القائمة في كل فعل، والتي يحتم وجودها وتعددها وجود اختيار بينها، والاختيار لا يتم إلا بالإرادة[(٣)]. الأمر والنهي كذلك يثبتان الإرادة له تعالى، لأنه لو كره المأمور به فالأمر به دليل على إرادته له.

كما يثبت الإرادة الإلهية بالسمعيات، يثبتها كذلك بالعقليات، ويعني بها الأفعال التي تعلم بالعقل، وتقع على وجوه مخصوصة متعددة، فلا يتمايز بعضها عن بعض إلا بالقصد والإرادة. وذلك مثل خلق الله سبحانه للمنتفع وللمنتفع به، فإنه يدل على إرادته لذلك، وكذلك خلقه لشهوة القبح في الإنسان يدل على إرادته فعل

(١) الفرق ص ١٩٣، ١٩٤ وكذا الملل ص ٨٠.
(٢) المحيط بالتكليف في المجموع تحقيق عمر عزمي ص ٢٦٥ط. القاهرة.
(٣) المحيط بالتكليف ص ٢٦٨ تحقيق عزمي.

الواجب منه، وهو امتناعه عن هذا القبيح، وتعريضه للثواب أو للعقاب، ثم خلقه تعالى للمصالح على الوجوه التي يحسن عليها، كل ذلك يدل على حدوثه بالإرادة بالضرورة.

والثاني ـــ هو قياساً أيضاً على أن الإنسان، اذا حصل على صفة العلم، دل ذلك على إرادته، فكذلك الله إذا كان متصفاً بها. فما دام الله عالماً. وفعل الفعل لأغراض وفق هذا العلم، فهذا يوجب كونه مريداً.

ثم يعقب القاضي على دليله بقوله أن ثبوت الإرادة لله، لم تختلف فيه فرقة من فرق المتكلمين، ولكن الذي اختلفوا فيه هو هل هي حادثة أو قديمة [١]. ثم يذهب على الفور ـــ متبعاً في ذلك أسلافه ـــ بأنها حادثة و يبرهن على ذلك أيضاً بدليلين.

الأول: أنه لا يجوز عليه كونه مريداً لنفسه، أي أن تكون إرادته عين ذاته كالعلم والقدرة، و يقدم لإثبات هذه القضية عدة أدلة كلها تدور حول فكرة واحدة: وهي أن كل مراد يجوز أن يكون مراداً لله ولغيره، من حيث انتفاء الإختصاص في المرادات، و بدليل أن الشيء يصح كونه مراداً، أما لإمكان حدوثه للمريد، أو لتوهم المريد إمكان الحدوث [٢].

ومن ثم اذا أراد الإنسان الولد والصحة والمال، جاز أن يكون ذلك مراداً لله من حيث انتفاء الاختصاص في المرادات [٣]، فإذا ما كان ذلك مراداً لنفسه، أي بإرادة هي ذاته، وجب وجوده لا محالة، لأنه لا يجوز أن يريد من فعل نفسه أمراً من الأمور فلا يوجد. فإذا عرفنا أن الولد لم يوجد لله مثلا، كان ذلك دليلا على أنه لم يرده لنفسه، وإن جاز أن يريد ذلك كله لخلقه. ومتى ثبت أن إرادته ليست لنفسه، فاذن هي ليست إلا للمحدثات، ومن ثم كانت هذه الإرادة حادثة لتعلقها بالحوادث [٤].

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) يقصد بالارادة هنا أوسع معنى لها حتى تشمل التمني.

(٣) يجوز القاضي هنا عقلاً أن يكون لله ولد، وإن كان ينفي عنه ذلك أخباراً، مع أن القرآن الكريم يثبت عدم جواز ذلك لله عقلاً و ينزهه عنه بقوله (وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً/ سورة مريم: آية ٩٢).

(٤) المحيط بالتكليف تحقيق عمر عزمي ص ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٣.

والثاني: يقوم على أساس أنه لا يجوز أن يريد الباري بإرادة قديمة، لأن ذلك يؤدي إلى تعدد القدماء، كما لا يجوز أن تكون الإرادة عين الذات، وقد أبطل ذلك بالدليل الأول، فتكون الإرادة حادثة ودليل عدم جواز قدم الإرادة عنده، هو أن ذلك يستتبع قدم العالم لأنه لو كانت الإرادة قديمة، أو هي عين الذات، مثل الحال في القدرة والتعلم، لكان العالم قديماً أيضاً [1]. كما يتخذ القاضي من الدلالة التي في الأمر والنهي والأخبار على كونه مريداً أنها حادثة، لحدوث المأمور والنهي والخبر عنه وإلا انتفى ما صح من ثبوت كونه مريداً عن خطابه الإخباري***.

ثم يدلل بعد ذلك على أنها إرادة حادثة لا في محل، والإرادة عند القاضي والمعتزلة عموماً لا تخالف الكراهية والشهوة من حيث الأحكام. ومن ثم فيجوز عندهم أن يتمنى الإله، أي أن بعض ما يريدوه أمنيات بالمفهوم البشري للأمنية. كما تخالف صفة الإرادة الإلهية العلم الإلهي عند القاضي، بحيث أن الأخير يتعلق بكل وجه من وجوه الحادث تفصيلا بينما الإرادة لحديث الفعل أو الشيء قد تكون إجمالا. كذلك فإن القدرة لا تتعلق إلا بالحدوث نفسه، بينما الإرادة تتعلق بالشيء أو الفعل ككل [2].

ومن ثم يمكن القول ــ بناء على ذلك ــ أن القاضي يثبت أنه ليس كل ما يعلم الله كونه يريده. كما أنه يريد ما يعلم أنه لا يوجد ولن يكون، أي أن ثمة ما يحدث في الكون من أفعال العباد دون أن يريدها. كما أن ثمة ما يريده أن يحدث، ولكنه لا يحدث. ذلك أن جنس الإرادة من جنس الرغبة والتمني والرجاء والشهوة عند الإنسان وبالقياس جوز القاضي على الله سبحانه معنى التمني أن إرادة

(١)و(٢) المحيط بالتكليف تحقيق عمر عزمي ص ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٣.

(*) قوله أن الإرادة حادثة، لأنها لو كانت قديمة لثبت قدم العالم، ينفي عن الفعل الالهي الاختيار الزماني لوقوع الفعل، والرد على ذلك أنه يمكن القول أن الله مريد للعالم بارادة قديمة وقدرة قديمة وعلم قديم ولكن إرادته لحدوث العالم شاءت أن تكون بدايته في وقت معين أو ابتداه كما شاء في الزمان أو مع بدايته وذلك هو رد الإمام أبي حامد الغزالي على القائلين بقدم العالم لقدم الإرادة في كتابه «تهافت الفلاسفة» والحقيقة أن كل كلام في هذا الموضوع هراء ومراء لاستحالة تصور الحادث منا القديم أو الأزلي أو ما قبل اللحظة الأولى من الزمان استحال علينا تصور ما قبلها أي اللازمان ــ لأنه لا زمان قبل الزمان.

حدوث الفعل من العبد مع عدم حدوثه، أو إرادة عدم حدوث الفعل من العبد مع حدوثه منه.

و يفرق القاضي بين ما يريده القديم من فعله، و بين ما يريده من فعل غيره، و يثبت بذلك فصلا في كتابه (المحيط بالتكليف في المجموع)(١). فيقرر أن أفعاله سبحانه جميعها مرادة له، وذلك بدليل إرادة الإنسان العالم لما يفعله. كما أن أفعال الباري تقع كلها حكمة، ومن ثم فيهتقع بالإرادة التي تخصصها بوجه دون وجه تحقيقاً للحكمة. والإرادة من حيث هي فعل تقع تبعاً للمراد. فهي جهة للفعل، ومن ثم فهي جزء من الفعل نفسه، فلا يوجب وقوعها إرادة أخرى تقع بها (ولا تقع شبهة في أن أحدنا يريد إرادة نفسه كما يريد المراد)(٢). ودليل كونها جزء من الفعل نفسه. أن حال الإرادة يتبع حال الفعل من حيث الجبر والإختيار، فإذا كان الفاعل مضطراً إلى الفعل، كانت الإرادة كذلك، واذا كان مختاراً، كانت الإرادة مختارة(*)، أي أن حال الإرادة عنده يتبع حال المراد. فإذا ثبت لنا أن الإرادة لا يستلزم وقوعها إرادة أخرى، من حيث أنه لا يجب في المريد أن يريد إرادته، وليس في ذلك شبهة ولا كلام، نجد أن الشبهة والكلام يقعان في الكراهة، وهل هي مثل الإرادة لا تراد أم لا؟ و يشير القاضي إلى اختلاف أقوال أحد شيوخه حيال هذا الموضوع، حيث جعل الكراهة كالإرادة بالنسبة لهذا الحكم في (الدرس)، وخالف رأيه هذا في (الكتاب)، فذكر مخالفة الكراهة عن الإرادة، وجوز وقوع الكراهة بالإرادة وقال عنه القاضي (وإلى هذا أشار في الكتاب حيث لم يستبق من جملة أفعاله إلا الإرادة)(٣). ثم يخالف القاضي شيخه هذا و ينفرد حيال هذا الموضوع برأي طريف يدل على طول باعه في غريب الكلام ودقيقه، و يثبت وقوع الكراهية من الله تعالى للفعل، تابعه للمكروه، لأنها لا تقع إلا

---

(١) . المصدر السابق.

(٢) المحيط بالتكليف تحقيق عزمي ص ٢٨٣.

(*) هذا كلام أشبه بالمغالطة، فالمعقول أنه إذا كانت الارادة حرة كما الفاعل حراً، لأن الارادة بعض الفاعل وهي أصل ومبدؤه فليست تابعة للفعل من حيث الجبر والاختيار بل الفعل تابع للارادة حيث أنها مبدأ الحرية عند الإنسان.

(٣) نفس المصدر ص ٢٨٤.

متعلقة بفعل الغير حيث لا يجوز على الباري أن يكره فعل نفسه. وبذلك تتفق الكراهة مع الأفعال المنفصلة التي يفارق حالها حال الإرادة مع وجوب إرادتها.

ومن ثم يلزم في حال الإرادة التي يقع بها فعل الغير أن يريدها تعالى كما يريد الكراهة التي لا تقع إلا على فعل الغير. ونفهم من هذا أنه يفرق بين الإرادة التي تتعلق بفعل نفسه وهذه لا يريدها بارادة، والإرادة التي تتناول فعل الغير، وهذه تقع بإرادة أخرى، مثلها مثل الكراهة التي لا تتناول إلا فعل الغير[1].

ولا شك أن إثبات الكراهة لله سبحانه بالنسبة لفعل الغير، يعني حدوث هذه الأفعال منهم بدون إرادته، ومن ثم يوضح القاضي إرادته تعالى لأفعال غيره بعدة مسائل.

المسألة الأولى: أن ما أمر به شرعاً ورغب فيه ودعا إليه من أفعال العباد، مراد له لأن الأمر التشريعي عند القاضي لا يصير كذلك إلا اذا كان مراداً له كما مر، أي أراد كونه أمراً فهو لا يقع اذن إلا بإرادته. وهو هنا يفرق بين أفعال جبرية يجريها الله سبحانه وتعالى على العبد، ولا يحاسبه عليها وبين أفعال اختيارية للعبد. حيث أنه يريد الأسباب التي ألجأت الملجأ إلى الفعل. وهذا من قبيل إرادة فعل السبب دون إرادة ما ينتج و يضرب لذلك مثلا بظهور السبع للإنسان يجعله ملجأ ومضطراً، وسبب الإلجاء هنا علمه بضرورة حدوث الخطر المؤكد منه، ومن ثم يمكن نسبة سبب الإلجاء في هذه الحالة إليه تعالى، ولكن تصرف الإنسان حيال هذا الموقف اذا وقع به قبيح لا يكون، ولا يقال، إنه بإرادة الله تعالى، مثل أن يعدو على الشوك أو زرع غيره، وذلك لأن إفساد زرع الغير، أو الإضرار بالنفس، لم يأمر به الله، ولم يرده في شرعه [2].

والقاضي، بهذا، يكاد يصل إلى ما وجدناه في القرآن الكريم وأسميناه بالتجربة الإبتلائية التي تتضمن نوعين من الأفعال الإنسانية: الأولى جبرية، وهي مؤديات التجربة والثانية: إختيارية، وهي سلوك الإنسان النابع من ذاته حيال التجربة والتي تكون أما متفقة مع شرع الله وإرادته التشريعية، وأما سلوك

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) المحيط بالتكليف تحقيق عمر عزمي ص ٢٨٥.

مخالف لها[٥]. بيد أنها خاطرة عابرة على ذهن القاضي، استعملها ليوضح أن الأفعال القبيحة الإختيارية، لا تكون بإرادة الله، أيْ بتشريعه، كما أنه لم يستعملها استعمالا عاماً للمشكلة، كما لم يشر بقليل أو بكثير عن حقيقة الإبتلاء الهامة في القرآن الكريم.

ويختلف كذلك عن القرآن في أصل كبير جداً، وهو أنه يجعل الأفعال الجبرية التي هي مؤديات التجربة الإبتلائية هي فقط التي تتم بإرادة الله تعالى الكونية، أما الأفعال الإختيارية، فهي لا تتم بإرادته تعالى الكونية، بل تكون موافقة لإرادته التشريعية، اذا كانت حسنة، ومخالفة اذا كانت قبيحة. بينما القرآن يثبت وقوع جميع الأفعال البشرية بإرادته ومشيئته وقدره تعالى على النحو الذي مر بنا في الجزء الأول، وتلك هي معتزلية القاضي يصر عليها و يؤكدها، فيتفق مع سائر أسلافه، و يرفض وقوع القبيح بإرادة الله وقدره لتأكيد نسبته للعبد أصالة منكراً بذلك القدر خيره وشره من الله، والقرآن ينسب الفعل القبيح أصالة للعبد، و يثبته مقدراً من الله سبحانه، واقعاً بمشيئته أيضاً.

والقاضي ــ مع المعتزلة ــ لم يتنبهوا، إلى أن إرادة الله التشريعية التخييرية الصادرة عن طريق الوحي الإلهي للعباد، إنما تقوم بإرادة إلهية كونية عامة سابقة، وهي مشيئة بخلق السماوات والأرض والأنس والجن للإبتلاء. وإن ذلك يعني جعل الأنس والجن أحراراً قائمين بالإختيار والإستطاعة والعلم. وبذلك يكون فعل الإنسان القبيح والحسن واقعاً بهذه الإرادة الإلهية الكونية العامة، وتعتبر بمثابة السنة أو الناموس المراد لله أساساً للفعل البشري تنفيذاً لحكمة الإبتلاء التي من أجل تحقيقها خلق الله كل شيء في الحياة الدنيا. وذلك مع إرادته لكل فعل أيضاً من المعاصي الطاعات واقعاً في الزمان، ولو قرأ المعتزلة امر الله الكوني الذي أبلغنا به في القرآن الكريم بقوله ﴿إعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير﴾[١] لعلموا أن كل ما يفعله الإنسان شراً كان أو خيراً حادث بمشيئته وواقع بأمر الله الكوني. فكيف اذن نقول أن القبائح ليست بأمره أو إرادته أو مشيئته أو قدره، لأنها تتعارض مع شرعه

(٥) راجع هذا الموضوع تحت عنوان التجربة الابتلائية والقدر والتجربة الابتلائية في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١) سورة فصلت: آية ٤٠.

وإرادته التشريعية...؟ والتعارض الذي من أجله رفض المعتزلة الإقرار بالقدر وبحدوث كل أفعال الناس بأمر الله ومشيئته، هذا التعارض لا وجود له، ما دمنا نفهم أوامره وإرادته في القرآن والسنة على أنها إرادة تخييرية إبتلائية تشريعية، وأمره بجعل الناس أحراراً وقوله لهم (إفعلوا ما شئتم) أمراً كونياً... فالمعاصي تقع مخالفة للأمر التشريعي، فلا تقع بإرادته التشريعية، ولكنها تقع بإذنه وإرادته الكونية التي جعل الناس بها أحراراً وأخبرنا بها في القرآن الكريم، ودل عليها الواقع البشري في نفس الوقت.

والمسألة الثانية: هي حال الإرادة الإلهية بالنسبة للمباح من الأفعال وهو الذي (لا يريده تعالى ولا يكرهه لما لم يكن لفعله مزية على تركه)[1] وذلك الرأي الغريب يرجع أيضاً لقصره إرادة لأفعال العباد على الإرادة التشريعية دون الكونية والأغرب منه أن القاضي يقول عن المباح (فلو إرادة الله لصارت إرادته لنا باعثة، ولو كرهه لصرفتنا عن فعله)[2]. والحق أن المرء في عجب مما يريده القاضي من (البعث والصرف)، هل هو بعث كوني من الله للإنسان على فعل ما يريده، فتكون بذلك إرادته جبرية كونية وليست تخييرية، فيختلف اذن مع نفسه، أم هو بعث تخييري وفي هذه الحالة لا يكون للبعث معنى، وهل يكون الصرف عن الفعل مثل النهي، والبعث مثل الأمر؟. وكل ذلك بلا شك يدل على مدى غموض مسألة الإرادة والأمر عند المعتزلة لالتزامهم بتفسير واحد لها دون الآخر بالنسبة لأفعال العباد، مع أن الكتاب الكريم يثبت الإرادة التشريعية والإرادة الكونية لله عز وجل، لكل ما يحدث من أفعال العباد ولكل ما يحدث في الكون.

وما أخبرنا به القرآن الكريم، أن المباح خارج مجال الأمر والنهي التشريعيين، ولكنه مراد لله كوناً فلا يتم للعبد فعله إلا بإرادة الله الكونية أو القدر، كما يمكن القول أن هذه الأمور المباحة كالطعام والشراب وغيرهما إنما يفعلها الإنسان استجابة لفطرته ومقتضى خلقه، والخلق واقع بأمر الله الكوني بإقرار المعتزلة والقاضي، ولذلك فإنا نرى أن فعل الإنسان للمباح إنما هو استجابة للفطرة والغريزة. فهي أفعال جبرية حيث لا يمكن اعتبار الإنسان حراً في أن يأكل أو لا

---

(١)و(٢) المحيط ص ٢٨٥.

يأكل، والتخيير بين الأكل والامتناع عنه مطلقاً، إنما هو تخيير بين الحياة والموت، وذلك فعل اختياري آخر فمن يختار الحياة و يرفض الانتحار مجبور على الطعام والشراب. ومن ثم فهي أفعال جبرية والأفعال الجبرية بإرادة الله ومشيئته باعتراف القاضي كما مر بنا منذ قليل.

وهذه الأمور المباحة والتي هي جبرية جعلها الله سبحانه وتعالى للإبتلاء، قال عز وجل ﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾(١) وهنا الأمر الكوني بالأكل والشرب بمقتضى الجبلة والخلقة، ومعه الأمر التشريعي بالتزام كم وكيف معين في الأكل والشرب. ومن ثم فهذا الفعل الذي هو مباح يقع مرة حسناً، ومرة قبيحاً، اذا أسرف الإنسان في الطعام والشراب. وذلك للإبتلاء حتى يرى الله سبحانه هل سيختار العبد الوجه الحسن من الطعام أو الوجه القبيح، ولكن كلا الفعلين في التجربة: الجبري منه والإختياري، يقعان بأمر الله وقضائه وقدره. بينما رأى القاضي بالنسبة للأفعال المباحة يوحي إلى ثمة أفعال تقع بلا حكمة، علاوة على أنها ليست بإرادة الله سبحانه، وليست مكروهة له كذلك، ولو رجع إلى القرآن بمنهج إحصائي شامل ودراسة تفصيلية، لاصطدم بالحقيقة الكونية الضخمة، وهي حقيقة الإبتلاء، ولحلت له كل المشاكل، وأولها مشكلة الإرادة والأمر، ولعلم أن كل الكون المخلوق إنما هو لتحقيق هذه الحكمة التي شاءها الله سبحانه قبل خلق السموات والأرض. ليس الكون ككل فقط، ولكن جزئياته وذراته، خيره وشره كذلك.

والمسألة الثالثة: هي تعلق الإرادة الإلهية بمعاصي العباد. وهو، كمعتزلي مخلص، ينص صراحة، مؤكداً ما ورثه عن أسلافه حيال هذه المسألة أنه (لا يريدها تعالى بل يكرهها أما كراهته لها، فلما ثبت من النهي والزجر والتهديد وغير ذلك. وعلى هذا نفاها عن نفسه بقوله ﴿والله لا يحب الفساد﴾ وقوله ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾وقوله ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾ وقوله ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ وكما بين أنه يريد من العباد ما لم يقع كقوله ﴿وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون﴾ وإنما خالفت المجبرة فيه جرياً منها على اعتقادها أن هذه الكائنات حدثت من جهته تعالى ولو كان كذلك لكان مريداً لها لا محالة، تعالى عن ذلك) (٢).

---

(١) سورة الأعراف: آية ٣١. (٢) المحيط تحقيق عمر عزمي ص ٢٨٦.

وهو يفرق بقوله (المجبرة) بين المعتزلة وبين خصومهم الذي يسميهم دائماً بذلك من حيث أن المعتزلة يرون أن هذه الإرادة حادثة، وليست عين الذات ولا هي قديمة مثله، فتكون أفعالها ليست من جهته، لأن الإرادة عنده جزء من الفعل كما مر. وأفعال العباد القبيحة لا يمكن أن تتم من جهته ولا بإرادته الحادثة، وإلا كانت إرادته جزء من هذه الشرور، والله منزه عن ذلك، ومن ثم قال (وإنما خالفت المجبرة فيه جرياً منها على اعتقادها أن هذه الكائنات حدثت من جهته تعالى) وذلك لأن من يسميهم بالمجبرة يقولون بقدم الإرادة الإلهية.

وهكذا نجد أن مذهب المعتزلة ومعهم القاضي في الإرادة مترابط حيث جعلها المعتزلة والقاضي حادثة، لأنها لو كانت ـــ حسب مذهبهم ـــ قديمة لكانت من الذات ولكان صدور الفعل القديم من جهته تعالى وذلك محال (ولو كان كذلك لكان مريداً لها لا محالة، تعالى عن ذلك).

ومن ثم يتبين لنا ما سبق قوله من أن فكر المعتزلة في الحرية الإنسانية كان فكراً في الألوهية في المقام الأول، حيث أن مذهبهم في الصفات أدى بهم إلى إنكار القدرة وجعل الإرادة حادثة.

وأدلة القاضي على عدم جواز إرادة الباري تعالى للقبيح من الأفعال كثيرة نجتزىء منها:

إرادة القبيح قبيحة، لأن المريد يلزم أن يكون عالماً بما يريد، فإذا أراد القبيح مع علمه بقبحه، صارت هذه الإرادة قبيحة لا محالة، وقد ثبت أنه لا يفعل القبيح فهو اذن لا يريده [1].

وايجاز لمذهب القاضي في تعلق الإرادة الإلهية بأفعال العباد هو: أن الله تعالى لا يريد المعاصي في أفعال المكلف، فوقوعها مخالف لإرادته وبدونها.

وإنه يريد الطاعة في أفعال المكلف.

وإنه لا يريد ولا يكره المباح من أفعاله.

(١) المحيط تحقيق عزمي ص ٢٨٧.

أما تعلق إرادته بفعل غير المكلف، فيورد القاضي هذا النص (فأما من ليس بمكلف فلا يصح أن يريد تعالى فعله، ولا أن يكرهه، لأنه ليس في واحد من هذين فائدة مثل فعل الساهي والبهيمة والصبي ومن يجري مجراهم، ولا يزيد حال فعل هؤلاء على حال الفعل المباح الواقع من المكلف، فإذا لم يجز أن يريد ذلك ولا أن يكرهه، فأولى أن يكون ذلك في فعلهم، فإن أمكن تقدير وقوع اللطف بإرادته جاز أن يريده) [1].

وهكذا يتبين لنا إلى مدى سيطرت فكرة تنزيه الله سبحانه عن إرادة القبائح ومبالغتهم في استعمال هذه الفكرة حتى أصبح الإله عندهم مجرداً عن الإرادة، حيال كل ما يقع في الكون من أفعال الإنسان والحيوانات إلا ما أمر به أمراً تشريعياً، والقاضي يصل في قياسه الإرادة الإلهية على الإرادة الإنسانية، باعتبار الإرادة الإلهية حادثة ــ إلى أبعد حد ممكن. حين يرفض أن تكون الإرادة الإلهية سابقة على الفعل الإلهي المراد بل هي مساوقة للفعل زماناً، و يدل على ذلك بانتفاء مبررات تقديم الإرادة على حدوث الفعل المراد بالنسبة إليه تعالى حيث لا تتقدم الإرادة إلا: لتعجيل السرور أو لتوطين النفس أو التحفظ من السهو[*]. وهذه جميعاً لا تجوز عليه تعالى في أفعاله [2].

فالإرادة اذن مساوقة للفعل، سواء كان مباشراً أو متولداً، بشرط أن يكون المتولد غير متراخي عن السبب، أما الفعل المتولد الذي يحدث متراخياً عن السبب، فقد وقع فيه الخلاف بينهم. كما تخبط حياله أبو هاشم حيث حكى عنه القاضي بقوله (فكلام أبي هاشم مختلف فيه على ما حكى في الكتاب: فمرة يوجب إرادته عند وجود المسبب من حيث أنه كفعل. مبتدأ لانفصاله عن السبب وتراخيه عنه. ومرة قال: بل يجوز أن يريده في حال السبب لأنه في حكم الواقع. والصحيح الأول) [3]. ومعنى ذلك أن القاضي يرى أن الباري لا يريد الفعل

---

(١) نفس المصدر ص ٢٨٨.

(*) انفرد بالعامل الثالث أبو علي الجبائي ولا يوافقه عليه القاضي، أي لا يوافقه على أن التحفظ من السهو مبرر لتقديم الارادة على الفعل بزمن، لأنه يرى أنه لا يمنع وقوع السهو أو النسيان.

(٢) نفس المصدر ص ٢٨٨.

(٣) المحيط تحقيق عزمي ص ٢٨٨.

مباشراً كان أم متولداً إلا عند حدوثه فعلا، حتى أنه رفض أن تسبق إرادته حدوث الفعل ولو بوقت حدوث السبب، أي أن الله تعالى لا يريد حدوث الفعل في وقت حدوث سببه أو علته، اذا كان متأخراً عنها، فالإرادة متآنية مع الفعل المتولد وليس مع السبب الذي تولد عنه الفعل، وبذلك يؤيد أبا هاشم في كلامه الأول الذي رجع عنه، ورفض قوله بحدوث الإرادة مع حدوث السبب.

وبرهان ذلك عنده أن الفعل المتراخي عن السبب يعتبر في حد ذاته فعل مبتدأ ومباشر لانفصاله عن السبب بالتراخي.

وهنا نصل إلى عمق المذهب في مفهوم القدر عند القاضي حيث أثبت مع سائر المعتزلة إرادة الله سبحانه وتعالى لأفعاله وأفعال الخلق الحسنة، ولكنه نفى القدر من حيث أن مفهوم القدر الذي عرفناه من الكتاب والسنة هو إرادة الله سبحانه لكل شيء ولك فعل في الوجود المخلوق وتقديره قبل خلق السماوات والأرض، فهو سبحانه قد علم كل ما سيكون وشاءه فكان في الزمان حسب ما أراد، حتى أفعال العباد جميعاً. أما القاضي وسائر المعتزلة فيصرون على إنكار القدر من الله خيره وشره للعباد، ويحاول أن يثبت إرادته لكل فعل على حدة لحظة حدوثه فقط وللحسن دون القبيح، ومن ثم فإنه وإن كان قد أثبت أنه تعالى عالم لم يزل، إلا أن إثباته تجدد الإرادة الإلهية وحدوثها في الزمان لكل فعل إلهي، كل نتيجة حتمية لقياسه الغائب على الشاهد.

ولقد واجه من يرى رأي القاضي من المعتزلة في إرادة الفعل المتراخي عن السبب لحظة حدوثه فقط اعتراض وجيه، وهو: كيف لا يريد الله سبحانه الفعل إلا لحظة حدوثه، مع أنه سبحانه يريد الثواب للمؤمن على ايمانه والعرض للمتألم، ومع ذلك فهو يعطيه الثواب والعوض في الآخرة وبذلك تسبق الإرادة الإلهية الفعل.

وقد اختلف المعتزلة حيال هذا الإعتراض كاختلافهم في كثير من المسائل، فذكر القاضي إن الأخشيدية مع أبي هاشم في سبق الإرادة لمثل هذا الفعل، واستندوا على ضرورة إرادته تعالى للثواب والعرض، وهي إرادة للتكليف والآلام،

حتى يصح أن تكون جميع أفعاله حسنة، وإلا لكان الايلام غير ذلك منه[1]: إن تعريض المكلف للثواب دون وقوع الثواب، بالأمر بالتكليف فعل حسن، فيجوز ذلك منه، وكذلك ايلامه لتعريضه للعوض فعل حسن قبل وقوع العوض، فيجوز ذلك منه مع عدم وقوع إرادة الثواب والعوض إلا في الآخرة.

ولكن ألا يحق لنا الإعتراض بالقول: إنه اذا كان الله عالماً بفعله، وإنه يكلف العبد و يبتليه بالآلام تطهيراً له لينال الجزاء في الآخرة ــ أليس كونه عالماً بهذا الفعل، يحتم كونه مريداً له ولنتائجه على أن الإرادة الإلهية حددث ميعاداً للجزاء في الآخرة[2]؟ كما يستلزم هذا الفهم القول بأن الإرادة هي الفعل، و بذلك يكون خصومهم محقين عندما اتهموهم بنفي الإرادة الإلهية؟.

وفي محكم التنزيل كثير من الآيات التي تثبت وقوع الفعل الإلهي بعد الإرادة. وماذا يقول القاضي في قوله تعالى﴿واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾أليست إرادة الله بتدميرها سابقة هنا لذلك التدمير؟.

أما عن تعلق الإرادة الإلهية بفعل الغير، فختلف عن تعلقها بفعله سبحانه وتعالى حيث نجد تفسيرهم إرادة الله لفعل الغير على أنها الإرادة التشريعية المتمثلة في الأمر والنهي الصادرين بالوحي للناس، يحتم على القاضي أن تكون الإرادة لفعل الغير متقدمة على فعل المكلف. ودليل ذلك أن الأمر لا يصير أمراً إلا اذا أراده الله سبحانه، وهو الأمر، للمأمور به. فلا بد من تقدم الإرادة على الحدوث. ومن ثم تصبح الإرادة داعية لفعل الطاعات، والدواعي متقدمة على الفعل.

والمعتزلة ومعهم القاضي يوحدون بين مفهومي الإرادة والمحبة فما يحبه يريده وما لا يحبه لا يريده، بينما وجدنا في القرآن الكريم أن بعض الأمور والأفعال التي لا يحبها الله تشريعياً، يريدها كونياً، وكذلك يجعلون الرضى بمعنى المحبة والإرادة، من حيث أنه لا يريد إلا ما يرضاه لعباده. وهذا الحكم أيضاً مخالف لما في القرآن حيث في القرآن يريد الله بإرادة كونية ما يختاره العباد، حتى لو كان ما اختاره لا

---

(١) المحيط تحقيق عمر عزمي ص ٨٨، ٨٩.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

يرضيه، ولا يتوافق مع تشريعه. ولكن المشيئة والأمر يساويـان الإرادة عنده. وفي هذه النقطة اتفاق بين القاضي و بين الحقيقة القرآنية (١،*) .

وكل ذلك صحيح ــ بالنسبة لأفعال العباد ــ اذا قصرنا الإرادة والمشيئة والأمر على الأمر التشريعي التخييري فقط، أما اذا أثبتنا إرادة تشريعية وأخرى تكو ينية، وأمراً تشريعياً وآخر تكو ينياً، فإن هذه الصفات تكون مساو ية تماماً مع المحبة والرضى، ذلك لأن ثمة مالا يحبه الله و يريده بإرادة كونية، وكذلك مالا يرضى عنه بإذن بحدوثه بأمر كوني كذلك. أما (الإختيار) فله استعمالان وفائدتان عند القاضي فهو تارة يفيد الفعل المراد الذي يقع دون حمل أو إلجاء أو إكراه وتارة يعني به نفس الإرادة الحرة، أي كون الإختيار صفة الإنسان فنقول للأنس والجن اختيار(٢) . كما أن من أحكام الإختيار أيضاً أن يقع متجوزاً إلى فعل الغير حيث يقول المرء أوثر لك كذا أي اختار لك كذا. وهذه الصفة جائزة على الله أي اختياره لفعل الغير ومن جنسها الأمر التشريعي.

أما النية فإنها تختلف عن الإختيار بأنها لا تجوز على الله سبحانه وتعالى، وهي تساوي الضمير، حيث لا فرق بين قول القائل في نيتي كذا، وهي قد تكون متقدمة على الفعل، وهي مع المنوي مفعولان لفاعل واحد. ومن ثم لا تقع على سبيل التجوز لفعل الغير، حيث لا يصح أن أقول أنوي لفلان أن يفعل كذا.

أما العزم فهو متقدم عن المعزوم عليه وجوباً، والعزم والمراد المعزوم عليه من فعل فاعل واحد، أي لا يتجوز به في فعل الغير ولا بد من الإختيار في العزم، وفي الفعل الواقع به، كما لا بد أن يكون العزم فعلا مباشرًا أو متولداً بشرط أن لا يتراخى الأخير عن السبب، وما دام كذلك، أي متقدماً على الفعل، فهو غير جائز على الله كالنية (٣) أي أن عدم جواز العزم والنية على الله سبحانه لتقدمهما على الفعل، ولا يجوز أن يتجوزا إلى فعل الغير، بعكس الايثار والإختيار، وعلى ذلك يكون مفهوم المعتزلة والقاضي للإرادة: هو أن إرادة الله التشريعية هي وصية من

---

(١) المحيط تحقيق عزمي ص ٢٩٠.

(*) نقصد بالاتفاق هنا اعتبار هذه الألفاظ مترادفات فقط ولا يمنع أن يكون الخلاف قائم في المفهوم.

(٢)(٣)نفس المصدر والصفحة.

الله للعباد، وهو بمثابة الايثار أو الإختيار من الله الذي يحدث عن طريق التجوز إلى فعل الغير، ومن ثم يكون معنى هذه الإرادة أنه سبحانه يؤثر لنا أن نفعل كذا وكذا وأنه يختار لنا ألا نفعل كذا وكذا و بذلك يقصر المعتزلة الإرادة الإلهية على الخلق والأفعال الجبرية فقط. فجوزوا بل أوجبوا صدور أفعال العباد الإختيارية بدون مشيئته وإذنه الكوني تعالى، وهذا هو نفي القدر.

و يثبت القاضي كون الله تعالى كارهاً كما أثبته مريداً، ودليل ذلك عنده هو النهي، وكذلك الدلالة على قبح المقبحات العقلية وهي تحل محل النهي، وكراهته تعالى تنفي إرادته له من جميع الوجوه فلا يقال يكرهه من وجه و يريده من وجه، حيث أن الكراهة لا تتعلق إلا بحدوث الشيء. وكراهته للشيء تعني عدم وقوعه منه، فالفعل القبيح المكروه من الله والواقع من الناس وجب عدم وقوعه منه أو تقديره له أو إرادته له. وكلها بمعنى واحد (فلا يجوز أن يقال أنه يكره القبائح التي هي مقدورة له) لأنه لا فائدة اذن في هذه الكراهة حيث حدوث الكراهة في هذه الحالة يعني أنه يفعل القبيح أصلا.

ولا شك أن تلك هي العثرة التي تعثر فيها المعتزلة، وأصروا عليها رغم مخالفتها الواضحة لصريح وصحيح النصوص في القرآن والسنة، ذلك هو نفيهم وقوع المكروه لله بإرادته الكونية. وجعلهم الكراهة ضد الإرادة، فما يكرهه عندهم لا يمكن أن يريده بأي إرادة، حتى لو كانت إرادته بالإرادة الكونية التي بها يكون الشيء و يستمر في الكون، فالقبيح يكرهه الله سبحانه و ينهي عنه الناس، ولكن اذا أراد أحدهم ذلك القبيح وفعله، فإن هذا الفعل واقع بإذن الله الكوني رغم أنه مكروه له. وليس بين الكراهة للقبيح، التي دليلها وعلامتها النهي الإلهي التشريعي عن فعل هذا القبيح، و بين إرادته تعالى وإذنه لوقوعه من العبد تعارض ولا تناقض ولا تضاد. وذلك لأن الأولى تشريعية والثانية كونية. ولولا إرادة الله الكونية لوقوع الفعل القبيح من العبد لما تمكن منه، ولما تيسر له ولما استطاع عليه. وكل ذلك تحقيقاً لحكمة الإبتلاء.

ومما لا شك فيه أن إغفال هذه الحقيقة ترك ثغرات في الفكر المعتزلي أدت بهم إلى عثرات وكبوات ما زالت قائمة في فكرهم إلى أن انتهى عهدهم من العالم

الإسلامي، حتى أن مفكرهم الكبير القاضي في أواخر هذا العهد لم يستطع أن يتخطاها. ومما يجدر ذكره هو أن المعتزلة لم يجعلوا محور فكرهم حقيقة الإبتلاء، بل اتخذوا من حقيقة التكليف محوراً رئيسياً لنسقهم الإعتقادي، غافلين عن أمر واضح وهو أن التكليف حقيقة جانبية وجزئية ولازمة من لوازم تحقيق الحقيقة الكبرى وهي حقيقة الإبتلاء.

الإرادة الإنسانية:

أما عن الإرادة الإنسانية فهي ثابتة عند القاضي، بل إنه يجعلها من المسلمات حيث يثبت وجود الإرادة الإلهية وأحكامها قياساً عليها. فيقدم لنا أحكام الإرادة الإلهية والإنسانية بلا تفرقة بينها إلا تنزيه الله سبحانه وتعالى عما يليق به من صفات الإرادة البشرية، ومرجعه فيما يليق بالإرادة الإلهية وما لا يليق هو رفض العقل أو تجويزه.

أما أحكام المرادات فهي عنده سواء بالنسبة للإرادة الإلهية أو البشرية. وهي: ما يصح أن يراد وما يحسن أن يراد وما يجب أن يراد وما يمتنع أن يراد.

أما ما تصح إرادته عنده فيلزم له شرطان: الشرط الأول أن يكون ممكناً، أي ما يصح حدوثه في نفسه، وبمقتضى هذا الشرط لا يصح أن يريد الله تعالى المستحيل، ومن ثم قالوا بوجوب كون المراد لله ممكناً لا محالا. وبذلك جعلوا المحال خارجاً عن نطاق مشيئته كما أثبتوا — من قبل — خروجه عن نطاق القدرة أيضاً. والشرط الثاني خاص بالمريد وهو ألا يكون في حكم الساهي أثناء الفعل أو قبله، وذلك يوجب علم الفاعل بما يريده، أو اعتقاده في صحة إمكانه، أو ظنه في ذلك، فالظن، وإن كان يتضمن الشك، إلا أن فيه نسبة من الإعتقاد في صحة الحدوث، تدفع الفاعل إلى الفعل فيكون مريداً.

أما ما يمنع إرادته فهو ما لا يتحقق فيه شرط من الشرطين السابقين أو كلاهما، فإذا كان الشيء مستحيلا على الحدوث، امتنع أن يراد وكذلك يمتنع إرادة الشيء، اذا كان فاعله غير عالم وغير معتقد في صحة حدوثه.

وما يجب أن يريده المريد: هو الفعل الذي يفعله الفاعل وهو عالم به لغرض يخصه كما لا يكون ممنوعاً من الإرادة كغلبة غيره إياه.

أما ما يحسن أن يراد، فإن القاضي يضع شرطين أيضاً حتى تكون الإرادة حسنة[1].

الأول: أن يكون المراد حسناً.

الثاني: أن تكون الإرادة خالية من وجوه القبح والأغراض، ومن ثم يمكن القول أنه ليس كل مراد حسن تحسن إرادته، اذا انتفى الشرط الثاني، وهذا الحكم يجوزه القاضي على الإله في زعمه، حيث يقول (إذ ليس كل مراد حسن تحسن إرادته على ما نعلمه من حال القديم تعالى أو قدم إرادته لأفعاله)[2] و يضرب لذلك مثلا بقوله (لو أراد الايمان ممن لا يطيقه، ولو أراد أحدنا بالعقاب النازل به لقبحت هذه الإرادت أجمع مع حسن مراداتها، فليس حسن الإرادة إلا مع ما يكون مرادها حسناً و يتعرى عن وجوه القبح)[3]. ومن ثم يمكن القول أن القبيح من الفاعل، هو إرادة القبيح وكراهة الحسن.

وكما تنقسم إرادة الحسن إلى حسن وقبيح، تنقسم كذلك كراهة القبيح إلى حسن وقبيح فكراهة القبيح بالنسبة للقبيح الصادر من المكلف حسنة وكراهته بالنسبة للقبيح الصادر من البهيمة والساهي والنائم قبيحة.

وبمحاكمة هذه الأحكام التي قررها القاضي للإرادة الإلهية إلى الحقيقة في القرآن الكريم، حيث أثبت الإرادة مطلقة من كل قيد سواء بالنسبة للأمور الجبرية في حياة الإنسان أو الإختيارية، وسواء للممكن أو المحال، كما قرر القرآن الكريم بوضوح أن مشيئته تعالى فوق كل حكم وكل قانون أو سنة أو تقييم أو تغيير. فهو سبحانه الذي شاء الموازين والمعايين وخلقها. فكيف تخضع إرادته لها. ومن ثم يتبين لنا خطأه لأن هذا القول يستلزم القول بأن الله عليه موجبات ومحرمات في إرادته، واذا قلنا أن الحسن والقبيح ذاتيان، بحيث تحسن الإرادة اذا أرادت حسناً، وتقبح اذا أرادت قبيحاً، يكون الايجاب لإرادته أو كراهته للشيء، مفروضان عليه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

---

(١) المحيط ص ٢٩٥ وما قبلها.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

ومن ثم نجد أن الفكر المعتزلي بمحاولته تحرير الإرادة الإنسانية من شبهة ضرورة القدر أو تحريرها من الإرادة الإلهية المطلقة أو الجبرية اللاهوتية، قد اضطر في النهاية لإخضاع الإرادة الإلهية لضرورة طبيعية فأضاع بذلك طلاقتها، وهي أخص خصائص الألوهية فهو سبحانه مطلق المشيئة فعال لما يريد وهو على كل شيء قدير فيجوز عليه أن يريد كل شيء، وأن يفعل أي شيء بمشيئته بينما نجد أن المعتزلة ومفكرهم الكبير قاضي القضاة كما يسمونه لا يرون بأساً في أن يصنف باباً في ما يمتنع عن إرادته وفيما يحسن إرادته وفيما يقبحها، وفيما يجب عليه أن يريده وبذلك نرى بوضوح وجلاء أن المشيئة الإلهية في نظر القاضي كائن موجود ضمن موجودات هذا العالم الذي نعيش فيه تجري عليها أحكامه، وتخضع لقوانينه، وهذا ما جره عليهم قياس المشيئة المطلقة على المشيئة الإنسانية المحدودة الصغيرة الموقوته الخاضعة ككل شيء في الكون المخلوق لقوانينه ونظمه التي حدثت بالمشيئة الإلهية. والله عز وجل فوق هذا العالم ينظمه ويدبره، وهو بمشيئته مسيطر على كل شيء فيه علواً وتحكماً وإمداداً وإفناء وخلقاً، وكل مخلوق خاضع لقدرته ومشيئته، وهو ليس خاضعاً لشيء.

ولا شك أن هذا الفكر الذي توصل إليه المعتزلة مختلفين في نتائجه مع القرآن، هو نتيجة حتمية للمنهج الخاطىء. فبينما يجب أن يرجعوا للقرآن الكريم والسنة لمعرفة أحكام الإرادة الإنسانية التي هي بين جنوبهم، فإنهم قد رجعوا إلى عقولهم لا لمعرفة الإرادة الإنسانية فقط، بل أيضاً لمعرفة الإرادة الإلهية.

وهذا هو ما نقصده بالمنهج العقلي الخاطىء عندهم، إذ أن المنهج العلمي لدراسة القرآن هذا الذي تحدثنا عنه خلال طيات البحث لا يرفض العقل ولا يغفله، بل هو قائم به، ولكنه لا يعتبر العقل البشري مصدر المعرفة وتبعها الذي يستقي منه، بل المعرفة فيما نحن بصدده يجب أن تكون من الوحي، والعقل وسيلة وصول هذه المعرفة من الوحي للإنسان، يصنف ويقسم ويتساءل ويبحث عن الإجابة ويتلقى ؤ يفهم، فهو بمثابة مجرى النهر الذي تصل فيه المعارف الإلهية عن الله والكون والإنسان من الوحي المتمثل في القرآن والسنة إلى جهاز المعرفة البشري أو إلى البشر أنفسهم، أما المعتزلة فقد جعلوا العقل مصدراً للمعرفة ووسيلة أيضاً لها. فكلما بحثوا مسألة القدرة أو الإرادة طرحوا الوحي جانباً ثم يحاولون استخراج

ما يريدون من أحكام بعقولهم من الواقع الأرضي ــ فإذا أرادوا معرفة الإرادة الإلهية عرفوا أولا الإرادة الإنسانية، ثم أثبتوا من أحكامها للإرادة الإلهية ما يليق بالله ومرجعهم فيا يليق وما لا يليق هو العقل. وأسقطوا من أحكامها ما لا يليق به ثم قدموها للناس على أنها أحكام الإرادة الإلهية. وهذا منهج خاطىء، حيث المنهج الصحيح هو أن نعرف كل شيء عن الإرادة الإنسانية وعن الإرادة الإلهية وسائر الصفات من القرآن والسنة. وذلك بما أوتينا من عقل للفهم والتدبر.

وبالمنهج الإحصائي الشامل عرفنا في القرآن الكريم طلاقة المشيئة والقدرة والعلم، ولكن المعتزلة نسوا أن الايجاب أو الإمتناع أو التحسين أو التقبيح على إرادته ومشيئته حد لها ومناقض لطلاقتها ومعطل لأخص خصائص الألوهية، كما أن امتناع بعض المرادات عليه يحد قدرته المطلقة ويتنافى مع ما وصف به نفسه سبحانه.

وبالرغم من القول بالحسن والقبح الذاتيين في الأشياء والأفعال، خارج الذات الإنسانية، فإن القاضي يقرر وجود تأثير للإرادة في الفعل على أساس الإمكان. فالممكن هو الذي يصح وقوعه على وجهين، أو يصح أن يقع على وجهه، أو لا يقع عليه. وهذا يقتضي أنه اذا وقع الفعل على وجه دون الآخر، أن يكون له مخصص لوقوع هذا الوجه من عدمه، أو لأحد ممكنات الفعل دونها جميعاً. هذا المخصص هو الإرادة. فالإرادة اذن هي علة صفة الفعل أي علة وقوعه بوجه معين دون سائر الوجوه التي يمكن أن يقع بها. والكراهة مثل الإرادة في ذلك من حيث أنها انتفاء للإرادة والإرادة انتفاء لها. ويشترك مع الإرادة أو الكراهة من حيث التأثير في الفعل العلم والنظر (ولكن جل ما يتصرف المرء فيه من هذه الأفعال تؤثر فيه الإرادة دون غيرها)[1].

ومن الواضح أن القاضي يعني الإرادة هنا الإختيار، لأن الإرادة قد تكون غير حرة، بمعنى أن تأثيرها في الفعل لا يكون بتخصيص أحد وجوه الفعل الممكنة دون سائر الوجوه. أما الإختيار فهو ما يتم به تحديد الإرادة وعزمها على وجه من الوجوه دون الأخرى، ومن ثم يمكن القول أن العملية البشرية النفسية التي يتم بها ذلك هي عملية الإختيار التي تقوم بها ملكة الإختيار، وقد سبق أن قدر القاضي وجود

(١) المحيط ص ٢٩٥.

هذه الملكة عند الإنسان، وهو لم يبعد كثيراً عن الحقيقة حيث أن هذه الملكة ليست سوى الإرادة في ظروف كونية ونفسية وواقعية معينة، تكون فيها الإرادة فيها بين نقيضين خير وشر في ذات الإنسان، ونقيضين أيضاً في خارجها من الأفعال، ويسمى القاضي ما في ذاته بالشهوة والنفار، وما في الخارج بالحسن والقبيح.

بيد أن القاضي يرى أن العلم والنظر علة كالإرادة لترجيح وجه من الفعل على آخر. أي أنه علة في مستوى الإختيار وإن جعل جل ما يتصرف المرء فيه من هذه الأفعال بالاختيار، وليس بالعلم، في حين أننا وجدنا في القرآن هذه المسألة أوضح من قول القاضي الغامض والمضطرب. حيث قررنا وجود نوعين من المعرفة: الأولى: الحكمة وهي هادية للاختيار البشري، والثانية العلم وهو هاد للاستطاعة البشرية في اكتساب الفعل على النحو الذي يحقق المراد. ومن ثم يكون الاختيار والاستطاعة والمعرفة كلا واحداً في اكتساب الفعل وعلة واحدة كافية لوقوعه. ولكن من الواضح أن علة اكتساب الفعل على وجه قبيح أو وجه حسن هو الاختيار وليست المعرفة سوى هادية للاختيار، كما أنها دليل الاستطاعة أيضاً. ومن ثم تكون المعرفة خارجية عن التأثير في وقوع الفعل على وجه حسن أو وجه قبيح ذلك لأن من يفعل القبيح وهو يظنه حسنة لا يتحمل مسؤولية القبيح كما أن من يقتل مؤمناً وهو يقصد قتل الصيد لا يتحمل مسئولية القتل أيضاً. وهذا ما يقربه القاضي في مواضع أخرى، حيث ينتهي أن صفة الفعل وأساس المسئولية البشرية عن أفعالها، إنما هو كامن في الاختيار بالإرادة الحرة. فالإرادة لها تأثير قاصر عليها، ولا يشترك معها صفة أخرى للفاعل إلا في الأفعال التي تقع على وجهين، أو يصح أن تقع على وجه أو لا تقع عليه[1]. ويضرب القاضي عبد الجبار مثالا لذلك: العطية حيث من الوجوه الممكنة التي يمكن أن تقع عليها أن تكون: رداً للدين أو هبة أو صدقة. وإرادة الفاعل هي التي تعين الوجه الذي يوصف به الفعل. وعند هذه النقطة وعند هذا الاعتراف تتزلزل إحدى القواعد التي يقيم عليها المعتزلة والقاضي معهم مذهبهم، ونعني بها فكرة الحسن والقبح الذاتيين. وقد سبق أن تميعت هذه الفكرة أيضاً حينما صرح القاضي بجواز قبح الإرادة مع حسن المراد والعكس، والآن تنهدم بمعول آخر بأيديهم حينما يقرر

---

(١) المحيط ص ٢٩٦.

القاضي: أن الفعل الواحد يمكن أن يكون حسناً وقبيحاً، وأن الذي يجعله كذلك هو قصد ونية الفاعل، أي الاختيار.

ويبدو أن القاضي ومعه شيوخه أحسوا بهذه الزلزلة للقاعدة الرئيسية والمنهجية في مذهبهم، والناتجة من التعارض الواضح بين قولهم بتأثير الإرادة في صفة الفعل وبين قولهم بالحسن والقبح العقليين الذاتيين في الأفعال، فبحثوا عن شيء لا يمكن ألا يكون حسناً في ذاته، ولا يحتمل وجهاً آخر يمكن للإرادة أن تقصده به، فذكر رد الوديعة. ورد الوديعة حالان وهو أن الفاعل يمكن أن يفعله أو لا يفعله، وهما حسن وقبيح وفي حالة وقوع الفعل، أي اذا ردت الوديعة، فلا يمكن ذلك بوجه دون آخر. ومن ثم جعل القاضي من الأفعال ما لا يقع إلا على وجه واحد، وجعل ذلك دليلا على الحسن الذاتي والقبح الذاتي ومن ثم (فالإرادة لا تؤثر في حالة بأن تجعله قبيحاً)[1]، اذا وقع الفعل وردت الوديعة، ودليل ذلك (أنها اذا قبحت فلا بد أن يكون المراد قبيحاً اذا لولا قبحه لما قبحت الإرادة).

وتلك محاولة متعسفة لإثبات قبح الإرادة تبعاً للمراد وحسنها تبعاً لحسن المراد أيضاً، حيث وجد هذا المثال الوحيد لكي ينفي قبح المراد تبعاً لقبح النية حسب نظرية الحسن والقبح المعتزلية. وبرهان تعسف محاولته هذه، وإنه يمكن فيها شيء من التلبيس على الذهن، وربما خفي عن ذهن القاضي نفسه، هو أن مثال رد الوديعة الذي رأى القاضي أنه لا يحمل — اذا وقع — إلا وجهاً فقط قد رأى فيه شيخاه أبو الهزيل وأبو علي الجبائي وجهاً آخر قبيحاً بجانب الوجه الحسن، وهو أن يردها الفاعل بنية الايهام بالأمانة ليحتال على سرقة شيء أثمن منها بعد ذلك، وكثيراً ما يحده، ومن ثم تكون الإرادة قبيحة دون قبح المراد، وينعكس الحال عما هو عند القاضي. ولا نجد مناصاً من القول بوجود الأفعال خارج الذات وقبل تلبسها بالإرادة البشرية المختارة مجردة عن الخير والشر والحسن والقبح الخلقيين، وذلك هو ما أثبتناه عن القرآن الكريم. ويكون بذلك القبح والحسن غير ذاتيين في الأفعال الخارجة عن الذات الفاعلة. وإنما يكون مصدر القبح هو الإرادة والنية. وهذا ما أقرَّ به أبو علي، ورفضه القاضي من بعد.

والقاضي يقر بأن معظم الأفعال تقع على أكثر وجه — كما مر — وإنما ذكر

---

(١) نفس المصدر ص ٢٩٥.

كأسلافه رد الوديعة لإثبات أن ثمة ما لا يقع إلا وجه واحد. وليس للإرادة تأثير في تلك الأخيرة فما (يقع على وجه واحد فالإرادة لا تؤثر في حالة بأن تجعله قبيحاً، فيخالف ما تؤثر الإرادة فيه، لأنها اذا قبحت فلا بد من أن يكون المراد قبيحاً، اذا قبحه لما قبحت الإرادة، فلا تبقى مؤثرة والحال هذه، والواقع على وجه واحد هو رد الوديعة)[1] أي يقر أنه ليس ثمة أفعال تقع على وجه واحد إلا رد الوديعة. ولما كان من الممكن أن يردها الفاعل بغية الخداع والايهام بالأمانة للإحتيال، فإن الشيوخ قد اختلفوا حيال هذا الأمر، فأقر أبو علي بأنه فعل ذو وجهين وأقر بقبح المراد لقبح الإرادة، وذكر عنه القاضي بأنه قضى بقبح الرد بينما ذهب أبو هاشم ومن قبله كثير من شيوخ المعتزلة وقد تابعهم القاضي إلى أن (أنا الإرادة تقبح دون المراد وهو صحيح[2]) وهكذا نجد أن قاعدة الحسن والقبيح المعتزلية، لم تجد سوى مثال رد الوديعة الذي حدث حوله بينهم أيضاً خلاف كملاذ وركيزة تقف عليها.. ولا يخفى عن أحد كون هذه الركيزة هينة حيث أنها لم تسبب اهتزاز القاعدة فقط، بل سببت هدمها.

أما بالنسبة للفعل الذي يقع على وجوه فالقاضي يصرح بأنه (لا يتخصص ببعض الوجوه إلا بالقصد والإرادة[3]) ومعلوم أن الاختيار لا يكون في هذه الأفعال المحتملة لأكثر من وجه، وقد ضرب مثلاً لذلك بالعطية، فالفعل هنا قد يكون رداً لدين أو صدقة أو هبة إسرافاً و بداراً والذي يجعل الفعل هذا دون ذلك هو الإرادة والقصد والنية، بينما الفعل قبل أن يكتسبه الفاعل فعل مجرد واحد في جميع الأحوال. وذلك هو الذي عنيناه بالفعل المجرد عن الصفة الخلقية قبل اكتسابه، ومن ثم فإن ذلك يستلزم حسن أو قبح المراد تبعاً لقبح أو حسن الإرادة، وليس العكس.

وتحدد مسئولية الفاعل بحكم آخر من أحكام الإرادة البشرية يؤرخ له القاضي عند المعتزلة وغيرهم، ونعني به مقارنة الإرادة للفعل وتقدمها عنه، فيذكر أن فرق الإسلام حياله على ثلاثة مذاهب:

---

(١)و(٢)و(٣) المحيط بالتكليف تحقيق عمر عزمي ص ٢٩٧.

الأول: قول القاضي سائر المعتزلة عدا البغداديين منهم، وهو: أن الإرادة يجوز أن تتقدم الفعل أو تقارنه.

الثاني: وهو رأي البغداديين من المعتزلة وهو ينص على أن الإرادة متقدمة على الفعل ولا يجوز مقارنتها، ذلك لأنها عندهم علة كافية للفعل، ويجب تقدم العلة على المعلول.

الثالث: رأي خصوم المعتزلة و يسميهم القاضي بالمجبرة، وهو يقصد بهم الأشاعرة بالذات. والحكم عندهم أن الإرادة مقارنة للفعل ولا يجوز تقدمها عنه، وكذلك لأنها غير موجبة عندهم الفعل كالقدر تماماً (*) .

ودليله على صحة مذهبه أن أحدنا يريد من نفسه في المستقبل، أو يريد من غيره وهو لا بد فعل متأخر عن هذه الإرادة، ومن ثم فهو يرفض المذهبين الآخرين (فلا فصل بين من جعل ما قارن إرادة دون المقارن) [1]. أي أنه يخطئها على حد سواء، و يرى الحق معه باعتباره وسطاً.

وأهمية مقارنة الإرادة للفعل وأسبقيتها عليه تكمن في مدى تأثير الإرادة في الفعل وهل هي موجبة للفعل أم لا؟ وهل تعتبر علة حقيقية لوقوع الفعل المراد (**)؟ والإجابة على هذا السؤال تكاد تكون محور الدائرة في الفكر المعتزلي، وسبب قيامه، من حيث أن معرفة ذلك يحدد المسئولية الخلقية وعلة وجود الشر في العالم.

ولقد مر بنا أن البغداديين منهم يعتبرون الإرادة علة كافية لوقوع الفعل، ومن ثم قالوا بتقديمها عليه دون مقارنتها له.

أما القاضي وبقيت المعتزلة معه فقد قالوا بالتقدم والمقارنة حيث الإرادة عندهم ليست بالعلة الكافية لوقوع المراد، و يرفض معصية لوقوعه، وأن كانت العلة الموجهة من حيث أن الفعل يقع بالإرادة والقدرة معاً. ولا يصح اعتبار الإرادة علة كافية وإلا نتج عن ذلك عدم جواز وجود الإرادة لانتفاء وجود المراد، والواقع

(*) راجع باب الاستطاعة في الجزء الأول.

(1) المحيط ص ٢٩٩.

(**) ذلك لأن القاضي لا يفرق بين الارادة والتمني.

يشهد بعكس ذلك، حيث يصح وجود إرادة مع عدم وجود المراد ــ . كما أن جعل الإرادة كالسبب دون القدرة ينفي جواز إرادة أحدنا مثل غيره، كما يقتضي وقوع المشيء في الكسيح الزمن بمجرد إرادته. ومن ثم وجب أن تكون الإرادة علة كافية لوقوع الفعل وليست موجبه له. كما لا يجوز أن تتقدمه دون هذا الإيجاب كما لا يمنع ذلك أن تقارنه أيضاً.

ذلك بالنسبة للإرادة البشرية، فأما، في القديم عز وجل فقد ذكرنا أن إرادته لا يصح أن تتقدم)[1].

وليس معنى هذا أن الفاعل ليس مسئولا عن فعله ما دامت إرادته ليست بالسبب الكافي، بل أن مسئوليته عن فعله أوثق لأنه يقع بقدرته كما يقع بالإرادة أيضاً.

أما دور الإرادة في الفعل فقائم في تأثيرها في أن يقع على هذا الوجه دون الآخر، كما مر بنا. فيها تتحدد المسئولية الخلقية وصفة الفعل، وإن كان لا يقع إلا بها والقدرة والعلم.

والقاضي يفرق بين الإرادات من حيث التأثير، فيجعل بعضها ذات أثر، والأخرى بلا تأثير، و يقدم لنا السبيل إلى معرفة هذه من تلك.

فالإرادة المتقدمة للفعل المبتدأ لا تؤثر فيه. أما الإرادة المقارنة فهي تؤثر، من حيث أنه قد صح في الفعل أن يقع على وجه دون آخر، فتصبح المقارنة هنا ضرورة، حتى يكون تأثيرها ضامناً لوقوع الوجه المطلوب. ولكن هناك بعض الأفعال التي تكون الإرادة فيها سابقة على الفعل، وتؤثر فيه، مثل حروف الخبر، حيث تقع الإرادة مع أول حرف منطوق منها، وكذلك الناشر، وجملة أفعال الصلاة حيث تكون الإرادة مع أول حركة ولفظة فيها(*) .

---

(١) المحيط بالتكليف تحقيق عمر عزمي ص.

(*) ومن ثم ليس جبرياً من يثبت للإنسان إرادة حرة مختارة، ويجعل الفعل مخلوقاً لله حسب اختيار العبد، ولن يؤد ذلك إلى نسبة الظلم لله عز وجل لأن مسئولية الإنسان عن فعله، أو بتعبير أدق عن صفة فعله الخلقية ثابتة، والأصل في ثبوتها إرادته الحرة كما يقول القاضي نفسه، فلم إذن يصف الأشاعرة أو غيرهم ممن يثبتون الاختيار مع خلق الله للفعل مجبرة.

و يرفض القاضي هذا الإعتراض و يرد بأن هذه الأفعال تدرج تحت الأفعال التي تكون الإرادة فيها مصاحبة ومقارنة وتم بها التأثير.

أما الحالة التي يعتبر القاضي فيها، أن للإرادة تأثيراً في الفعل رغم أنها غير مقارنة، فهي حالة الإرادة المقارنة للسبب الذي لا يتراخى فعله المتولد عنه. وفي هذه الحالة تكون الإرادة مقارنة للفعل والمولد والمتولد، وذلك لوقوع النتيجة في وقت واحد، ومن ثم تكون الإرادة مؤثرة في الفعل المتولد التي لا يتراخى عن سببه، وليست مؤثرة في المتولد المتراخي عن السبب لتقدمها عنه، ومن ثم يصح ويجوز وقوع طاعة بإرادة متقدمة، اذا كان الفعل متولداً متراخياً عن السبب [1].

---

(١) نفس المصدر ص ٢٩٩، ٣٠٠.



الفصل الخامس

الفاعلية الالهيّة والفاعلية البشريّة

مر بنا في موضع سابق أن مشكلة الجبر والاختيار انتهت إلى مشكلة خلق أفعال العباد حتى أن الكتب والرسائل قد صنفت تحت هذا الاسم الأخير.

وما نخرج به مما مر بنا من فكر المعتزلة آنفاً، أنهم قد آثروا اثبات القدرة البشرية ولو أدى ذلك في زعمهم إلى الحد من القدرة الالهية، كما آثروا إثبات الارادة الإنسانية المختارة المؤثرة، ولو أدى ذلك إلى انتفاء طلاقة المشيئة الالهية وشمولها لكل شيء.

ولما كانت الفاعلية لا تقوم إلا بمقدماتها من القدرة والارادة والعلم. فإنه يمكن القول بناء على ذلك أن مشكلة خلق أفعال أو ما يمكن تسميتها بالعلاقة بين الفاعلية الالهية المطلقة والفاعلية البشرية الحادثة قد شملت هذه العناصر جميعاً، ووقف المعتزلة في جانب، والفرق الأخرى في جانب تقريباً من حيث مذهبهم في الفاعلية البشرية ومعناها. وإذا كانت الجهمية قد آثرت إثبات طلاقة الفاعلية الالهية، وتسرعت فنفت الفاعلية البشرية، فإن المعتزلة لم تكن إلا المذهب المقابل لها، حيث أصروا على أن يكون الفعل البشري نتاجاً خالصاً لها، وأثراً مستقلاً ـــ عن أي أثر خارجي آخر ـــ للإنسان. ومن ثم كان المعتزلة على ما يشبه الاجماع في قولهم بأن تعلق الفعل البشري بالفاعلية البشرية في الأحداث والايجاد دون أي شيء آخر. بينما رفض الصحابة والتابعون والفقهاء والمحدثون من قبل أن يكون هناك خالق ومحدث للأشياء والأفعال غير الله سبحانه وتعالى، كما أثبتوا الفاعلية للعبد فكانوا المذهب الوسط بين الجهمية والمعتزلة ومن بعد جاء الأشاعرة فصاغوا مذهبهم هذا الوسط صياغة كلامية، ووقفوا بين كون الفعل مخلوقاً لله ومفعولاً للعبد

بالكسب، فأفردوا الله سبحانه بالخلق والتدبير وأثبتوا للإنسان فعله ومسئوليته الخلقية عنه، كما سيأتي ذلك تفصيلا في باب لاحق إنشاء الله.

والمعتزلة لا يتهاونون في هذا الأصل من أصولهم، ولا يكادون يختلفون فيه. ونعني به قدرة الإنسان على إحداث الفعل.

وللفاعلية لكي تقوم شروط واجبة التحقيق، أثبت منها القاضي والمعتزلة عموماً القدرة والإرادة والعلم. وذلك موافق لما وجدناه في القرآن والسنة. ولكن صميم المشكلة التي نحن بصددها ــ كما سبق ذكر ذلك في فصول سابقة ــ هي: كيف يكون للإنسان فاعلية ذات تأثير ومجال خاص بها، مع عدم تعارض ذلك مع طلاقة الفاعلية الإلهية ولا نهائية مجالاتها كيفا وكما.

إن الذي يتبادر إلى الذهن: أن الفاعلية البشرية منطوية في لا نهائية الفاعلية الإلهية ككل شيء، وفي تأثيرها الصارم الذي لا يفلت منه شيء في الكون.

وذلك يعني في ظاهرة الجبر وشمول القدر الإلهي للفعل البشري، ومن ثم انتفاء فاعلية الإنسان الخاصة وضياع حريته. لذلك كان محور الدائرة في الفكر المعتزلي هو الغاية التي قصدوا إليها ابتداء منذ عهد واصل، وهي تقرير الحرية البشرية، وتأكيد ومسئولية الإنسان الكاملة عن فعله.

ومما لا شك فيه أن ذلك كله سيتضح لنا أكثر بمعرفة الفاعلية الإلهية البشرية عند المعتزلة بعامة، وعند مفكرهم المتأخر القاضي بخاصة، حيث انتهى الفكر المعتزلي إليه، وعلى يديه كما سنرى بعون الله عز وجل.

ترتبط الفاعلية الإنسانية بالعلم عند أبي الهزيل، فيجعل الشرط الضروري لنسبة الفاعلية هو علم الإنسان بكيفية احداث الفعل، ومن ثم ما يحدث بواسطته من أفعال لا يعلم كيفية حدوثها فليس فعلاً له، لأنه قد (يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه، فأما اللذة والألوان والطعوم والأرابيح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله، فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه وتعالى)[1]. أي أن كل ما تولد

(١) الأشعري/ مقالات جـ ٢ ص ٨٠.

هو من فعل العبد بشرط أن يكون ملماً بكيفيته، ومن ثم (فرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح، ورفض أن تنسب أفعال القلوب للفاعل منا لا حياً ولا ميتاً، بينما أجاز نسبة أفعال الجوارح إليه حياً أو ميتاً، ما دام قد أحدث أسبابها قبل موته).

ويحدد النظام نطاق الفاعلية الإنسانية على أساس ما يقع في حيز قدرة الإنسان، وما يقع خارجها، فجعل (كل ما جاوز عن خبر الإنسان فهو من خلق الله تعالى بايجاب الخلق)[1] فأرجعها إلى تأثير الأشياء بعضها في بعض حسب ما هيأتها، فالفعل هنا خلق لله (بمعنى أنه طبع الأجسام على حد: تدفع أو تذهب)[2]. وماهية الفعل الإنساني عنده تتبدى لنا في الحركة حيث (سائر أفعاله حركات)[3]. لأن السكون حركة باعتباره كون بين وقتين أو (هو حركة اعتماد)[4]. (أما الألوان والطعوم والأصوات والخواطر فليست حركات، بل هي أجسام خفيفة متداخلة)[5]. ومن ثم فهي ليست من إنتاج الفاعلية الإنسانية حيث (لا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام)[6].

ومعنى ذلك كله أن النظام يجعل صدور أفعال الإنسان عنه، بمقتضى ما طبع عليه محله من تأثير، وليس النظام بذلك جبرياً، لأنه يقول بالاختيار وأنه (لا بد من خاطرين: أحدهما يأمر بالاقدام، والآخر بالكف ليصح الاختيار)[7] فما يقصده القاضي عبد الجبار من قوله أن النظام يقول بفكرة (طبع المحل)[8]. لا ينفي الاختيار البشري ما دام الإنسان حر الاختيار مجبور الاستطاعة، بمعنى أنه حر في أن يختار فعل من فعلين أو يختار وجهاً من وجوه ممكنة للفعل، ولكنه ليس يفعل الفعل الذي اختاره كيفما شاء أن يفعله، فإذا اختار مثلاً أن يذهب ماشياً راكباً، فإنه لا يستطيع أن يمشي إلا بكيفية معينة يحتمها عليه طبع القدم في المشيء وهذا الفعل منسوب للعبد لاختياره، ولوقوعه بمقتضى ماهيته وخلقة المحل. أما ما فارق حيز القدرة الإنسانية، فإنه فعل الله بإيجاب الخلقة، لأنه يتم حسب ماهيات الأشياء التي وضعها الله سبحانه وتعالى فيها، وليس حسب طبع المحل الإنسان بنفسه.

---

(١) (٢) المحيط بالتكليف من ص ٣٨١ إلى ٣٩٩.
(٣) الأشعري/ مقالات جـ ٢ ص ٨٠.
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٣٨-١٣٩.
(٥) نفس المصدر ص ١٣٨.
(٦) مقالات الأشعري جـ ٢ ص ٨١.
(٧) الملل والنحل جـ ٢ ص ٥٨.
(٨) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٧.

ولقد رجح الدكتور أبو ريده قول النظام بالاختيار، ورفض الأقوال المخالفة لذلك[1] ولا شك أن القول بطبع المحل لا يعني الجبر لوجود الارادة الحرة المختارة، فهو ليس جبرياً، كما حاول القاضي وصفه. بيد أن المسألة التي تزيد المشكلة تعقيداً عند النظام هو أن مذهبه يلزمه بجبرية طبيعية إلى حد كبير. ذلك أن الإنسان عنده هو الروح، وبذلك يكون مجال الفاعلية البشرية ضيقاً للغاية من حيث أن حيز الإنسان إذن هو الروح، وما عداها خارج عنها، وما كان خارجاً عنها من الأفعال، ليس منسوباً للفاعلية البشرية فهل يعتبر بذلك مثلاً المشي أو رفع اليد، فعلاً متولداً خارجاً عن حيز القدرة، أم إنه فعل مباشر منسوب للإنسان؟.

إن النظام يقول بالارادة الحرة الفاعلة في محل القدرة، ويقصر الفعل على الحركة بالجوارح إذن ضمن محل القدرة باعتبار أن الحركة قائمة بها، ومن ثم يمكن القول أنه (فصل فصلاً تاماً بين فعل الإنسان وهو الإرادة والتحريك، وبين الفعل الإلهي في الطبيعة بما خلق الله فيها من طبائع). وهكذا ضيق مجال الفاعلية الإنسانية حتى أخرج المتولدات أن تكون فعلاً للعبد)[2]. وقصرها على الأفعال المبتدأة فقط.

وهذا الرأي وإن كان متمشياً مع نسقه الفلسفي العام، إلا أنه يعفي الإنسان من المسئولية الخلقية عن أفعال يتسبب هو في حدوثها.

بشر بن المعتز: كل فعل من أحداث الإنسان (إذا كان سببه منه)[3] ومن ثم توسعت عنده حدود الفاعلية الإنسانية حتى جعل (كل ما حدث من أفعال من جهتنا فهو من فعلنا، حتى جعل اللون والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعلاً لنا)[4]. وهكذا نجد أن توسع نطاق الفاعلية الإنسانية ومجالها عند بشر قد جاء كرد فعل لضيقها عند النظام. وبينا وجدنا النظام يخرج منها كل المتولدات، نجد بشراً يدخل في نطاقها كل المتولدات ويعرف الفعل البشري بأنه كل ما هو

---

(١) د. أبو ريده/ النظام ص ١٧١.

(٢) مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٨٠.

(٣) المحيط بالتكليف تحقيق عمر عزمي ص ٣٨٦.

(٤) المحيط جـ ١ ص ٣٨٠.

(حادث من الأسباب الواقعة منا)[1] . حتى أن من فتح بصر غيره بيده ينسب إليه فعل الإدراك الواقع من أبصار غيره[2].

وذلك بلا شك شطط في توسيع دائرة الفاعلية الإنسانية، حيث أصبح كل ما يقع من الإنسان و بالإنسان من أحداثه. وهو بذلك مخالف حتى لاقرانه من المعتزلة ــ كما سنرى ــ وإن حاول محامي المعتزلة الخياط أن يدافع عنه و يبرر قوله و يؤول مذهبه في التولد بقوله (أن ما كان من الألوان بسبب من قبله، فهو فعله فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه)[3].

معمر بن عباد السلمي: مرة أخرى يضيق مجال الفاعلية و ينحسر، حتى لا يكون للإنسان فعل أصالة إلا الارادة، وإذا كان النظام قد نسب كل ما عدا الارادة والحركة إلى الله بإيجاب الخلقة، فقد ذهب معمر إلى أبعد من هذا ولكن في الجانب المقابل، فجعل (المتولدات أجمع وكذلك جميع الأعراض فعل الأجسام الموات بطباعها ولا فعل لله إلا نفس المحل)[4]، واستثنى من ذلك الارادة.

ولقد كان لقوله هذا صدى عند خصومهم من الأشاعرة، حتى فسر الإمام الأشعري مذهبه بقوله إن السمع عنده فعل السميع وكذا سائر الحواس، والحياة فعل الحي والموت فعل الميت، كما أن الأعراض الحالية في الأجسام كاللون والحرارة واليبوسة فعل للجسم وليست لله سبحانه وتعالى (لأن الباري عز وجل إذا لون الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلون أو لا يتلون، فإن كان من شأنه أن يتلون فيجب أن يكون اللون بطبعه، وإذا كان اللون بطبع الجسم فهو فعله، ولا يجب أن يكون بطبعه ما يكون تبعاً لغيره، وإن لم يكن من طبع الجسم جاز أن يلونه الباري فلا يتلون)[5].

وما نورد قوله تعليقاً على هذا المذهب أننا وجدنا في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿ هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾ ومن ثم فقد يكون معمر مصيباً في قوله أن لك شيء أثره وفصله بمقتضى خلقه الذي أعطاه الله سبحانه وتعالى إياه ثم

---

(١) مقالات الأشعري جـ ٢ ص ٢٧٩.
(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٢٧٩.
(٣) الانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط ص ٦٣.
(٤) المحيط تحقيق عزمي ص ٣٨٠.
(٥) مقالات جـ ٢ ص ٨٢.

هداه لهذا التأثير والاستمرار فيه إلى ما شاء الله، ولكن إذا شاء الله من الشيء ما يخالف طبعه كان ما يشاء الله كما صارت النار برداً وسلاماً على إبراهيم بأمره تعالى.

وكلمة موات يفرق بها معمر بين الفاعل المختار والفاعل المجبور الذي يصدر عنه فعله آلياً بمقتضى ماهيته، ولكنه من ناحية أخرى فرق في الإنسان بين فاعليتين أو ماهيتين فجعل ما يصدر عنه أصالة، إحداثاً وخلقاً هو الإرادة فقط. أما استطاعته فهو من قبيل الأجسام الموات التي تؤدي عملها بمقتضى الخلقة. فالارادة إذا وقعت من الإنسان فعل حر مسؤول عنه، أما ما يصدر عن القدرة حسب ماهيات كل جارحة على حدة فهو بالطبع، وكأنه يقصد أن الإنسان ليس حراً في أن يسمع بأذنه أو لا يسمع بها، فليس في استعمال قدراته اختيار. وما نأخذه عليه غلوه في نسبة الأفعال والتأثير والتأثر إلى الأجسام، وجعله ماهيات الأجسام موجبة للفعل حتى على الله سبحانه وتعالى حيث حد من فاعليته، وقوله أن الله عز وجل لا يجوز أن يفعل في الأشياء بما يخالف ماهيتها، فلا يجوز أن يلون ما لا يتلون بطبعه الذي خلق هو عليه. والقرآن يخبرنا أن لكل شيء طبع حقاً، كما أنه يخبرنا أن ذلك لن يتغير. ولن تتبدل السنن والنواميس، ولكن ذلك ليس على فعله سبحانه ومشيئته، فهو الذي قدر هذه السنن والنواميس وهو يفعل بها كما أنه يفعل بخلافها. ولكن معمراً جعل الفاعلية الالهية خاضعة للسنن والنواميس الكونية، مع أن هذه الأخيرة من خلق الله سبحانه.

وهكذا نجد عند كل من النظام ومعمر فاعلية مستقلة بالتأثير ليست إلهية، وليست إنسانية، ونعني بها ما أسميناه بفعل الطبع حيث لكل شيء ولكل جسم تأثير وتأثر ما بقانون ثابت. بل أن لهذه الفاعلية مساحة عريضة من مجال الفاعلية، وذلك بلا شك يحد من الفاعلية الالهية، كما أنه يضيق من مجال الفاعلية الإنسانية. بينما وجدنا في القرآن أن تأثير الطبائع والقول بتأثير الأجسام بمقتضى خلقتها وطبيعتها لا يعني خروج هذا التأثير عن نطاق الفاعلية اللامحدودة للإله سبحانه وتعالى. وذلك لأنه قادر سبحانه على أن يفعل بها وبغيرها، بل أن هذه الفاعلية لا تقوم إلا بمشيئته وقدرته تعالى. أما أن تكون قوانين التأثير والتأثير للطبائع ملزمة لله سبحانه في فعله حتى لا يقدر على أن يفعله بدون هذا القانون أو بخلافه، فإن

ذلك يعني استقلال الفاعلية الطبيعية وخروجها عن نطاق فاعليته تعالى، وذلك باطل. ولقد كان كفاح الرسل وجهادهم مع أقوامهم ومن أول نوح حتى خاتمهم عليه الصلاة والسلام، إنما هو لتبيين زيف هذه العقائد التي تعطي للعلة قدرة تامة واستقلالاً على أحداث المعلول، وتجعل من الطبيعة كائناً قادراً فاعلاً مستقلاً عن خالقها سبحانه. ومن ثم جاءوا جميعاً بالآيات التي جرت بخلاف العادة وبخلاف النواميس والقوانين التي تحكم الأشياء والأحياء، وأحدث الله تأثيرات من الأشياء على أيديهم مخالفة لمقتضى طبائع هذه الأشياء.

ثمامة بن أشرس: يتفق مع معمر حيث (لا فعل للعبد إلا ما يحل قلبه من الارادة)[1] أيضاً فالإتيان الارادي للحركة هو في الفعل الذي يسأل عنه الإنسان حيث تتم بعد ذلك أفعال الجوارح طباعاً.

وبينما جعل النظام الأفعال الإنسانية وغير الإنسانية ـــ ما عدا الارادة والحركة ـــ من فعل الله سبحانه وتعالى بإيجاب الخلقة. وبينما نسبها معمر إلى فعل الأجسام الموات بطباعها. نجد ثمامة ينفرد دون سائر المعتزلة بأن (جعل هذه الحوادث ما عدا الارادة حدثاً لا محدث له)[2].

ويرفض القاضي عبد الجبار هذا المذهب بشدة كما سيجيء، ويقرر أنه يؤدي إلى القول بفعل الطباع، ويجعل هذه الحوادث فعلاً للإنسان (فلولا أن الإنسان قادر على أفعال الجوارح لم يجب وقوعها بحسب مقصده كما لا يجب وقوع تصرف زيد بحسب قصد عمرو وفي وجودنا الأمر بخلاف ذلك دلالة على أن المرادات مقدورة للإنسان وأنه فاعلها كما أنه فاعل الارادة)[3]. وما يقصده القاضي أن الإنسان يولد أفعالا بارادته بجوارح غيره: أي أنه حسب رأيه واعتراضه على ثمامة، إذا لم نثبت الأفعال للجوارح وللإنسان ككل وعلى أساس نسبة كل الفعل وليس الارادة فقط، فإنه يلزم أن تكون هذه الأفعال الواقعة بالجوارح ومنها القبائح فعلاً لله، تعالى عن ذلك، لأنها ما لم تكن للإنسان فهي لله عز وجل، وهذا ينتفي عنه

(١) المحيط بالتكليف ص ٣٨٠ ط. القاهرة تقابلها ص ٣٩٩ من ط. بيروت.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٨ وكذا مقالات الإسلاميين والملل والنحل.
(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل مخطوط جـ ٩ ص ١٧٦.

بداهة، ومن ثم فإن (المرادات من فعله (أي الإنسان) فيجب إذاً ثبت كونها فعلاً للإنسان نفي كونها فعلاً لله)[١]. ذلك لأن القاضي يرفض وجود محدثات بلا محدث، حيث كل الحوادث لا بد لها من محدث وفاعل، وهي قد تختلف في وجوه، ولكنها تتساوى من حيث (الاحتياج إلى محدث وفاعل)[٢].

ودليل آخر يقدمه القاضي لنسبة المتولدات للفاعلية البشرية معارضاً به رأي ثمامة وهو صدورها بحسب دواعي الفاعل وقصوده (ولو أنعموا النظر لعلموا أنا المتولدات مما للاختيار فيه مدخل فيقع مرة، بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه)[٣]. أي أنه ما دام الإنسان يختار مرة أن يفعل فعلاً مباشراً، أو يفعله مرة أخرى متولداً، هي الدواعي والقصود والقدرة، ومن ثم يرفض قول أصحاب الطباع تماماً.

عمرو بن يحيى المعروف بالجاحظ: (٢٥٥ هـ): وإذا كان القاضي عبد الجبار قد ألزم ثمامة بأن مذهبه في الفاعلية يؤدي إلى القول بفعل الطباع، فإن الجاحظ قد قال ذلك صراحة، حيث أنه قرن الفاعلية البشرية بالاختيار أيضاً. فجعل ما يقع بارادة حرة له فعلاً له وما عداه من أفعال الجوارح (مما يقع طباعاً، وأنه لا يقع باختياره إلا الارادة)[٤] ومن ثم فإنه قد ألزمه بكل ما ألزم به ثمامة من قبله.

ولم يقتصر الحد من الفاعلية الإنسانية إلى قصرها على الإرادة فقط عند بعض المتكلمين، بل أن منهم من ضيق مجالها أكثر من ذلك فأخرج من دائرتها الارادة مع سائر أفعال الجوارح المباشرة منها والمتولدة وقال (إنه لا فعل للعبد إلا الفكر، وما يعده من الارادة والمراد فليس بفعل له. وقال أنها تحدث بالطبع)[٥]. والقاضي لم يذكر لنا من من المتكلمين صاحب هذا القول، ولكنا أوردنا نصه هذا

---

(١) نفس المصدر والجزء ص ١٧٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٢٨٨.

(٤) المجموع في المحيط بالتكليف ص ٣٨ ط. القاهرة تقابل ص ٣٩٩ ط. بيروت وكذا شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠ والفرق بين الفرق ص ١٦٠.

(٥) المغني جـ ٩ ص ١٧٢ مخطوط.

لنبين تنازع الأطراف في الفكر الإسلامي حول مجال الفاعلية البشرية سعة وضيقاً حتى انحسرت عند بعضهم فخرج منها كل الأفعال البشرية إلا الفكر. واتسعت عند الآخرين حتى شملت كل ما يصدر من الإنسان وما يصدر عنه من أفعال ولا شك أن من المعتزلة من توسط هذه المذاهب كما سنرى.

صالح قبة: رفض نسبة المتولدات للفاعلية البشرية و(ذهب إلى أن الذي يوجد في حيز الإنسان هو فعله دون ما تعداه ووجد في غير حيزه، وجعل ما يتعداه مما ينفرد جل وعز به)[1]. ومن ثم لم يجعل صالح للطبيعة فاعلية وتأثيراً خاصاً بها، فالسبب عنده ليس مولداً للسبب بالضرورة. وقسم الفاعلية في الكون بين الفاعلية الالهية وبين الفاعلية البشرية فقط وقصر الأخيرة على ما يقع في حيز الإنسان، فأجاز (أن يجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام، فلا يخلق الله فيه هبوطاً ويخلق سكوناً. وجائز أن تجتمع النار والحطب أوقاتاً كثيرة ولا يخلق الله احراقاً)[2]. أي أن الفاعلية الالهية فوق القوانين والنواميس التي تحكم الطبيعة، بل أن الطبيعة عنده بلا تأثير، وليس ما يبدو من أفعال منسوبة إليها إلا أفعال الله بها. وهكذا نجد أمراً يسمى الفاعلية الطبيعية قد أنعدم تماماً عند صالح قبة فشملت الفاعلية الالهية كل شيء، وكل فعل إلا ما صدر عن الإنسان في حدود حيز القدرة.

وكان مذهب صالح رد فعل لما ذهب إليه معمر بن عباد الذي جعل للطبيعة تأثيراً مستقلاً بل جعل قوانينها موجبة على الله في فعله. فرفض صالح أن يكون السبب إيجاب ضروري لحدوث المسبب ورد ذلك كله لخلق الله سبحانه بمشيئته، حتى أجاز أن لا يحدث احتراقاً بالنار بأمر الله تعالى مما جعل القاضي عبد الجبار يقول عنه أنه (مثل المجبرة في قولهم بالكسب)[3]. وحين عرض اختلاف الناس في التولد جعله مع الأشعري على مذهب واحد.

وبينما لا يرضى القاضي ــ كما سيجيء ذلك تفصيلاً ــ أن تكون المتولدات

---

(١) المحيط بالتكليف ص ٢٩٩ بيروت. ٣٨٠ القاهرة.
(٢) مقالات جزء ٢ ص ٨٢.
(٣) القاضي/ المحيط ص ٣٨٠ القاهرة ص ٣٩٩ بيروت.

جميعاً من فعل الله عز وجل، ويجعل منها ما هو من فعل البشر، فإنه لا يرضى أن تكون المتولدات أجمع من فعل البشر كما يقول المعتزلة البغداديون، حتى جعلوا العلم والادراك واللون والطعم والرائحة من فعله، كما مر بنا.

أبو علي الجبائي: رفض أن يفعل الله سبحانه أفعالاً على سبيل التولد. وصرح بأنه يجب أن تكون كل أفعاله استداء حيث التولد يستحيل عليه لأنه (لا يفعل بالأسباب كما لا يصح أن يفعل بالاله)[1]. وكل ما يفعله سبحانه (إنما يفعله على جهة الاختراع والابتداء ولا يقال أنه بسبب يوجد الفعل، إنما يفعل الفعل عنده لا أنه يفعله به)[2].

ولعل أبو علي هو أول من قال بعدم إيجاب السبب لسببه، ووصف العلاقة بينهما بأنها علاقة اقتران زمني فحسب، تلك النظرية التي قال بها الأشاعرة فيما بعد، وإن كان الشيخ المعتزلي قد قصرها على الفعل الالهي بينما الأشاعرة قد جعلوها عامة شاملة لجميع الأفعال الالهية والبشرية حيث رجعوا بالخلق الحقيقي للفعل البشري إلى الله سبحانه وتعالى.

وعند أبي علي يخلق الله تعالى السبب، كما يخلق المسبب، ومعنى هذا أنه يقع عنده وليس به.

القاضي عبد الجبار أحمد: لاستكمال معرفة الفاعلية البشرية وعلاقتها بالفاعلية الالهية عند المعتزلة نصل إلى مفكر المعتزلة المتأخر القاضي عبد الجبار ملتزمين بموقف الباحث المحايد ومن ثم نرى أنه لزاماً علينا إيراد مذهبه فيها تفصيلاً وبالأدلة التي يوردها لإثبات آرائه آخذين في الاعتبار أن القاضي عبد الجبار بمنهجه الذي يؤرخ به لاراء المتكلمين السابقين عليه، ثم ينقدهم، قبل أن يقدم مذهبه، كان ــ وهو الأشعري السابق ــ يمثل نهاية تطور الفكر المعتزلي في العالم الإسلامي.

كما لا يجب ألا يخفى علينا أو أن ننسى أنه يكاد يكون الوحيد من سائر المعتزلة الذي وصلت إلينا معظم مؤلفاته، ومن ثم كانت دراستنا للمشكلة عنده على هذا

---

(١)و(٢) المغني جـ ٩ ص ٢٢٧ مخطوط.

النحو إلزام يحتمه علينا أصول البحث العلمي الصحيح. وقد سبق أن نهجنا هذا النهج أيضاً حيال موضوعي القدرة والإرداة.

تقوم الفاعلية البشرية عند القاضي على ثلاث دعائم، بحيث إذا توفرت في فعل ما فهو منسوب له. فإذا وقع الفعل بحسب دواعي الفاعل وقصوده، مع السلامة وانتفى بحسب كراهته وصرفه، مع السلامة، فهو فعله[1]. فقوله أنه يقع (حسب دواعينا) يعني ما نعلمه أو نعتقده أو نظنه من نفع لنا في الفعل أو دفع ضرر. فالمعرفة أو العلم إذن هي المقوم الأول للحرية، أو الشرط الأول لنسبة الفعل للفاعلية. وهي شرط ضروري حيث يصرح بأنه يجب لكي يصح التكليف عند الإنسان (أن يكون عالماً بما كلف)[2]. ومن ثم فالمعرفة بصفتها ركناً ضرورياً للتكليف يخلقها الله سبحانه وتعالى للمكلف، أما إذا لم تكن كذلك، وكانت مكتسبة (حسن من القديم تعالى أن يمكنه منه ليصح أن يعلم و يؤدي ما علمه على الوجه الذي قد كلف)[3]. فالمعرفة إذن على ضربين مخلوقة لله في العبد، ومكتسبة و بفضل القاضي العلم اللازم للتكليف على النحو التالي: (إن كلف الارادة فلا بد أن يكون عالماً بها و بالمراد، وإن كلف النظر فكمثله، وإن كلف العلم عن نظر فقد بينا أن العلم بالنظر يقوم مقام العلم من حيث يتولد عنه، وإن كلف أن يفعله ابتداء فلا بد أن يكون عالماً بجنسه)[4].

ويجعل العلم والقدرة فعلاً من حيث الضرورة لوقوع الفعل الحر من المكلف، كما يحتم وجوب أسبقية وجود العلم قبل وقوع الفعل كالقدرة سواء، أي أنه لا بد من أن يكون المكلف (عالماً بالفعل قبله على وجه يمكنه من القصد إلى آدائه دون غيره. فإن لم يتم ذلك ألا بتقدم العلم بأوقات أحتيج إليه فيها، وإن تم ذلك بتقدمه بوقت واحد كفى)[5].

والمقوم الثاني أو الركن الضروري لقيام الفاعلية البشرية بعد العلم هو الاختيار وقد مر بنا كلام القاضي ومذهبه في الإرادة الالهية والارادة الفاعلة. ونود

---

(١) المحيط ٧٧ وما بعدها ــ القاهرة.
(٢) المغني جـ ١١ ص ٣٧١.
(٣) نفس المصدر والجزء ص ٣٧٢.
(٤) نفس المصدر والجزء ص ٣٧٣.
(٥) نفس المصدر والجزء ص ٣٧٥.

هنا التأكيد بأن القاضي كان يشترط لصحة الاختيار وقيامه بالاضافة إلى وجود الإرادة أن يكون المكلف (مشتهياً ونافر الطبع) [1]. وذلك حتى يتحقق الاستواء اللازم لصحة الاختيار الحر، و يرفع شبهة الضغط أو الجبر عن الإرادة سواء للشر أم للخير، بل أنه في هذا الموضع جعل هذا الشرط ركناً ضرورياً كالعلم والقدرة حيث يقول (فلا بد متى أراد تعالى تكاليف المكلف أن يجعله مشتهياً لأمور ونافر الطبع عن أمور، كما أنه لا بد من أن يمكنه و يكمل عقله)[338] والحكمة من ذلك أن يكون الإنسان مشتهياً للقبح المنهى عنه، ونافراً من الحسن المأمور به، ومن ثم يكون الفعل على المكلف شاقاً وهذا لازم لاستحقاق الثواب والعقاب، وهو يذهب بهذا القول مذهب شيخه أبي هاشم، حيث يحكى عنه قوله (شرطنا في استحقاق الثواب بألا يفعل القبيح أن يكون مشتهياً، لأن من حق الثواب ألا يستحق إلا بالأمور الشاقة أو بألا يفعل الأمور الملذة فيحل محل الشاق) [3].

وليس العلم والاختيار وحدهما موجبين للفعل عند القاضي، لأنه لا بد من وجود الركن الثالث، وهو الاستطاعة أو القدرة. وقد عبر عنه في تعريفه لشروط وأركان الفاعلية بقوله (مع السلامة) فالدواعي والقصود ليست بموجبة للفعل لأنها (إنما تؤثر في مقدور الفاعل دون ما ليس بمقدور له) [4].

وهذه الدعائم أو الأركان إذا توفرت لدى الفاعل وجب عنه الفعل، حيث تتم فاعليته.

ولتمام القدرة، وكشرط هام لضمان عملها، يقرر القاضي ضرورة زوال الموانع بين الفاعل وبين الفعل. أي أنه بجانب القدرة والعلم والشهوة والنفار والارادة يجب أن يكون المكلف (مخلي بينه وبين فعل ما كلف) [5] و يضرب القاضي لذلك مثلا بأحدهم يمنع الآخر عن الصلاة، فإن ذلك يرفع عن الممنوع التكليف و يدفع عنه المسئولية ما دام الممنوع كان مريداً وفاعلاً لها في غير حالة المنع (لأن منعه هو المخرج للممنوع من أن يكون مكلفاً بالصلاة ومنتفعاً بآدائها) [6].

---

(1) نفس المصدر والجزء ص ٣٧٨.
(2) نفس المصدر والجزء ص ٣٨٨.
(3) المغني جـ ١١ ص ٣٩٠.
(4) نفس المصدر جـ ٩ ص ١٨٥ مخطوط.
(5) المغني جـ ١١ ص ٣٩١.
(6) نفس المصدر والجزء ص ٣٩١.

تلك هي دعائم الفاعلية البشرية عند القاضي وشروطها، فما يقع منا بشرط زوال الموانع بالنسبة للقدرة، وبشرط وجود الشهوة والنفار بالنسبة للاختيار، فهو فعل لنا منسوب إلينا أصالة لأنه يعتمد (على الأسباب الموجودة من قبلنا)[1]. وإذا ثبت أن الأفعال الحادثة بالقدرة البشرية تحدث عنها حسب دواعي الفاعل وقصوده. ثبت إحداثه لها حقيقة، ونسبتها إليه أصالة. ومن ثم ثبت حاجة الفعل إلى الفاعل وهذا ما لا يختلف فيه أحد من المتكلمين. أما الذي اختلفوا فيه فهو الوجه الذي يحتاج فيه الفعل إلى فاعله، ومدى الاحتياج إليه؟

فالمعتزلة يثبتون للفاعل إيجاد الفعل وأحداثه. أما خصومهم الذين يطلق عليهم القاضي وأسلافه (المجبرة)، فإنهم يثبتون تأثيراً آخراً للفاعل في الفعل غير الأحداث أو الايجاد أو الخلق، حيث أنهم يفردون الله سبحانه بذلك، ويجعلون حاجة الفاعل إلى الفعل في الصفة الخلقية للفعل، و يسمون ذلك كسباً.

ودليل القاضي على أصل المعتزلة الكبير الذي يقول باحداث الإنسان لفعله، أن الفعل يقع بالدواعي والقصود منا، وما دامت هذه الدواعي والقصود محتاجة إلينا في الحدوث فما يقع بها أولى أن تكون حاجته إلينا الحدوث. و يقدم كذلك دليلاً آخراً مضمونه أن الأفعال كلها مشتركة في حاجتها إلى الفاعل، ومختلفة في الحاجة إلى غير ذلك. ووجه الحاجة الذي يتفق فيه الكل هو الحدوث. فالأولى أن يكون وجه الحاجة الحدوث دون صفات أجناس الأفعال أو الحسن والقبح. و يضرب القاضي لذلك مثالاً بالكتابة كفعل، حيث أنها كائنة بأحوال عدة: فتارة تكون عدماً مستمراً، وتارة تكون في بقاء مستمر. وفي الحالين لا يحتاج الفعل للفاعل سواء في العدم أو في البقاء بعد تمام الفعل. فليس إلا أن تكون الحاجة للفعل في الحدوث فقط. أي أن الشيء الحادث إذا احتاج إلينا كفاعلين، فلا بد من صفة يحتاج من أجلها إلينا.

وصفات الفعل الحادث إما أن تكون ذاتية، أو تكون موجبة بفعل هذه الصفات الذاتية أو صفة الحدوث. أما صفاته الذاتية وما يقتضى عنها من صفات ضرورية، فلا تجوز حاجتها إلينا لأنها واجبتان، فلا يبقى إلا الحدوث.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٨٠ وما بعدها.

ولا يكتفي القاضي حيال هذه القضية الأساسية عند المعتزلة بهذين الدليلين فيقدم لنا برهاناً آخراً مجمله أن الوجه الذي يحتاج إلينا الفعل فيه هو الحدوث، لأن العلة والسبب في حاجة الفعل إلينا الحدوث. أي أن دواعينا وقصودنا إنما توجد لاحداث الفعل. فعلة الحدوث دواعينا، ونحن نعلم أنه يقف على هذه الدواعي، بدليل حدوث الفعل بوجودها وانتفائه بانتفائها (١) وهذا الدليل قائم على الدليل الأول.

وثمة طريقة أخرى لاثبات أحداث الإنسان لفعله وإيجاده، يبدو فيها أثر التعسف واضحاً. ومجمل هذا الدليل الذي فسره وذكره في أكثر من موضع في كتابه (المحيط بالتكليف)، أننا إما أن نؤمن بحدوث الأفعال منا، أو لا نجد دليلاً نثبت به وجود الله سبحانه وتعالى فلولا (حدوث أفعالنا من جهتنا لم يصح منا أن نعرف في الأجسام وغيرها تعلقها بالله تعالى)(٢). ومن ثم يجعل القاضي الإيمان بوجود الله سبحانه خالقاً للأجسام والإنسان والعالم بدليل عقلي، وبرهان مقنع ــ في كفة، والقول بأن حاجة الفعل إلى فاعله في وجه آخر دون الأحداث، في كفة أخرى. وهو يخيرنا بين الكفتين. فإما أن نقول بحاجة الفعل إلى فاعله في الحدوث، وبذلك نجد الدليل على أن الله خالق للعالم وإما أن نفقد هذا الدليل إذا رفضنا هذه القضية. أي أنه يقيم دليله على وجود الاله وعلى خلقه للعالم، على أساس إثبات أن حاجة الفعل البشري إلى الفاعل هي في إحداثه وإيجاده لا في وجه آخر. فإذا ثبت أن أفعالنا محتاجة إلينا في الحدوث، ثم إذا ثبت أن هناك حوادث كثيرة، لا تتأتى منا، وليس في مقدور الإنسان إحداثها، فإن ذلك يوجب وجود الاله القادر على إحداث هذه الحوادث.

ويفصل القاضي هذا الدليل عندما يفرق بين القدرة الالهية والاستطاعة البشرية تفريقاً واضحاً. فالموجود عنده إما قديم أو محدث، والمحدث ليس إلا حالا أو محل، أي إما أن يكون عرضاً أو جوهراً أو يكون معنى أو جسماً. والقادر المحدث لا يكون معنى ولا حالا ولكنه محل، وسواء أخذنا برأي معمر بن عباد السلمي

---

(١) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٨٢، ٨٣.

(٢) المحيط ط. بيروت جـ ١ ص ٤٣٥.

الذي يقول بأن الفاعل لأفعال القلوب هو القلب والفاعل لأفعال الجوارح هو المحل، أو أخذنا برأي سائر المعتزلة، فإن النتيجة التي تخرج بها باتفاق المعتزلة هي أن القادر محدث من جنس الأجسام لا غير. ومن ثم فقدرته في محل بخلاف القادر العلي سبحانه، حيث قدرته لا في محل وليس من جنس الأجسام(١).

والفرق الجوهري الثاني بين القدرة القديمة والقدرة الحادثة أن الثانية جائزة. فإن الإنسان قادر مع جواز عدم القدرة، بينما قدرة الله تعالي واجبة، وهذه الصفة للقدرة البشرية — أي كونها جائزة وليست واجبة — تتفق تماماً مع كونها في جسم، بل أنها لا تصح إلا في جسم، فإن الجواز يحتم الحاجة إلى معنى يختص به، ومن ثم يكون اختصاصه بطريقة الحلول، والحلول في الأعراض محال، فلا بد له من جسم حتى يحل به، بينما ذلك منفي عن الله سبحانه وتعالى.

والفرق الأخير وهو الأصل في هذه الفروق أن القادر القديم قادر لذاته ولنفسه، والمحدث قادر بقدرة ممكنة، وليس قادراً لذاته.

ويصرح القاضي بأنه لا طريق لاثبات القديم تعالى إلا بالاستدلال بأفعاله عليه(٢)، أي أنه لا طريق إلا بالاستدلال بالأجناس التي لا تدخل تحت مقدور العباد وأولاها وأولها الأجسام. لأن فعل الجسم يتم بكيفية يمتنع معها حدوث الجسم، ومغزى ذلك هو أن الفاعل الجسم أما أن يبتدىء الجسم في محل القدرة، أو يعدمه عن محل القدرة لسبب فيها، وكلا الاحتمالين غير جائز على الجسم الايجاد بها(٣). ودليل ذلك أن خلق الجسم في محل القدرة يعني إحداثه، وهذا يقتضي حلول جسم في جسم، والأجسام تتعاظم بالانضمام، وهذا محال بدليل الواقع. ولو فعلت القدرة الحادثة الجسم بسبب يوجد مسببه في غير محل القدرة، لكان ذلك اعتماداً، وهذا مما لا يولد الجسم، والإنسان قادر على الاعتماد بأنواع، فلو كان يحدث من الاعتماد جسم لخلق الأجسام، ومعلوم أنه لا تأتي الزيادة منا في الأجسام. وإذا ثبت استحالة إيجاد الإنسان للأجسام، ثبت بالضرورة

---

(١) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٩٨ وما بعدها.

(٢) نفس المصدر والطبعة ص ١٠١.

(٣) المحيط بالتكليف ص ٨٧، ٨٨ ط. القاهرة.

ـــ إستناداً إلى أن لكل حادث محدث ـــ أن لها موجداً آخر هو الله سبحانه وتعالى، القادر لذاته.

وليس هذا الدليل على وجود الله سبحانه من ابتداع القاضي، بل إنه متبع فيه شيخه أبا علي الجبائي، حيث حكى عنه قوله (إذا ثبت أن حدوث الجسم يدل على أن محدثه قادر، وكونه منسقاً يدل على أنه عالم، فلو جوزنا مما يقع بحسب دواعينا وتصورنا أن لا يكون فعلاً لنا لأدى إلى إفساد الأصل الذي به أثبتنا القديم تعالى وثبتت صفاته)(1).

والعلم بالله تعالى عند القاضي إما بالاستدلال أو بالضرورة، وهو يستبعد العلم به تعالى بالضرورة، فوجب معرفته بالاستدلال.

وغني عن القول أن دليل القاضي والمعتزلة على وجود الله سبحانه بالمحدثات من الأجسام غير قرآني، بل مخالف لما في القرآن بالنسبة لهذه القضية، حيث يجعل القرآن الكريم هذه القضية من البديهيات المعتمدة على أصل ماهية الإنسان وفطرته (*).

والجديد في برهان القاضي رفضه جعل العلاقة بين الله سبحانه وتعالى وبين الكون المخلوق كمحدث له، علاقة علة بمعلول، وذلك لأنه يفرق بين علاقتين: الأولى العلاقة بين الفعل والفاعل، والثانية العلاقة بين العلة والمعلول، فالفاعل ليس علة للفعل من حيث أن صدور المعلول عن العلة يكون آلياً أو تلقائياً، بخلاف صدور الفعل عن الفاعل حيث يكون باختياره. والله سبحانه وتعالى فاعل مختار للعالم وليس علة له بهذا المعنى. فالعالم المخلوق يدل على أن خالقه عالم قادر مريد، والعالم والأشياء لا تصدر عنه بالطبع لوجود الدلالات على أن فاعله عالم قادر مريد. وهذا لا يكون في فعل الطبع، فلم يبق إلا أن الله سبحانه وتعالى اخترع العالم وخلقه بعلمه وقدرته واختياره لحكمة شاءها سبحانه.

---

(1) المغني جـ ٩ ص ١٨٠، ١٨١ مخطوط.

(*) دليل القاضي على وجود الله مخالف لما في القرآن، حيث يثبت القرآن أن الإنسان يؤمن بوجود خالق واحد لهذا الكون بمقتضى فطرته التي فطره الله عليها. وهذا الدليل للقاضي هو دليل الفلاسفة وليس نابعاً من القرآن ولا من السنة (يراجع ما كتب تحت عنوان «الفطرة» بالفصل المسمى بالأسس الغيبية للحرية الإنسانية في الجزء الأول من هذا الكتاب).

ولا يكتفي القاضي بما مضى من أدلة لاثبات أحداث الفاعل منا لفعله، بل أنه يضيف دِليلاً آخر ملزماً بضرورة إثبات الحدوث منا (حتى يثبت حسن الأمر والنهي وغيرها من الأحكام)[1] وذلك لأن للقصد وللداعي تأثيراً في وجود الفعل ثم نسبته إلى الفاعل، بل في تحديد الفاعل الحقيقي ومن ثم يؤكد ذلك استحقاقه للذم، وحصول الجزاء بوجه عام. إذ أن الجزاء إنما يقع للإنسان في الفعل الذي يكون قد وقع منه (بحذف قصده من ظلم أو كذب) لأنه كما يذكر القاضي يكون القصد أقوى وأبلغ في استحقاق الذم من الارادة، لأن الإنسان قد يكون مريداً للقبيح بالاضطرار، أي يكون ملجأ في إرادته، فيلحقه انتقاص في نسبة الفعل إليه، فمن شرط هذه النسبة أن تصاحب الارادة القدرة والقصد، فالقصد وهو الداعي يكون أبلغ في تطبيق الجزاء على الإنسان من الارادة وحدها لأن القصد يبين الحالة التي عليها الفاعل في نفسه والمصاحبة للفعل وهي النية في الفعل حيث عليها المعول الأول في تحديد النتيجة والمسئولية و بالتالي الجزاء [2].

و بعد هذه الأدلة لاثبات حدوث الفعل من الفاعل على وجه الحقيقة، يرد القاضي على القائلين بغير ذلك و يسميهم (المجبرة)، بأن الفعل ــ على حد قولهم ــ إذا كان واقعاً بنا ومخلوقاً لله وهو الذي يحدثه فهذا يعني أن تعلق الفعل بنا تعلق حلول، كفعل اللون في الإنسان حيث الإنسان ليس سوى المحل الذي يجري فيه اللون، و يدحض ذلك بقوله: أن فعل غيرنا لا يحدث بنا كما أن فعلنا لا يحدث بغيرنا، و بذلك يكون الحدوث بنا لا فينا. ولو طابق الفعل دواعي وقصود وأحوال الغير لكان فعله ولو كنا محلاً لذلك الفعل. و يؤكد ذلك التطابق بين الفعل وأحوال الفاعل في النفي والاثبات (حتى إذا كانت كان الفعل وإذا لم تكن لم يكن الفعل)[3].

وذلك دليل على أن أفعالنا المباشرة والمتولدة محدثة بنا ما دام التلازم قائماً بين وقوع الفعل وإثبات الدواعي، وانتفاء وقوعه بانعدام الدواعي والقصود فليس مهماً أن يكون الفعل مباشراً أو متولداً، لأن الدواعي والقصود واحدة في النوعين.

(١) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ١٠١.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٣.

(٣) المحيط ص ٢٤١.

وقول المعتزلة بضرورة إحداث الفعل البشري بالفاعلية البشرية ليثبت حسن الجزاء والعدل الالهي، لا يستند على أساس عقلي متين. ذلك لأنهم باعتراف القاضي وبعض أسلافه قد أقروا بأن الفعل ينسب إلى الفاعل ويتم استحقاق الجزاء عليه بناء على قصوده ونيته واختياره قبل كل شيء، وأصحاب الكسب أو من يسميهم القاضي بالمجبرة يقرون بوجود الإرادة المختارة، والنية المنسوبة للعبد في الفعل، فلا يهم بعد ذلك قولهم أن الفعل مخلوق لله ومكتسب للعبد، أو قول غيرهم بالاحداث لأن الجبر ينتفي عن الإنسان إذا ثبت اختياره وقصده ونيته في الفعل.

وكذلك يثبت العدل الالهي بثبوت هذه النية، ومن ثم يبدو الاهتمام الكبير الذي أولاه القاضي لقضية الأحداث غير ذي مبرر، ما دامت المسئولية راجعة إلى النية، وليس إلى عمل القدرة وماهية الفاعلية الإنسانية. ولكن القاضي يحاول أن يرد على هذا الاعتراض القائل: أن الله سبحانه هو المحدث والخالق للفعل فينا حسب دواعينا وقصودنا نحن، بقوله: أن ذلك يقتضي ألا يكون مستمراً، ولكن لأن الفعل واقع بنا وبحسب قصودنا وبصفة مستمرة، وينتفي بحسبها أيضاً وباستمرار، فذلك يفيد وقوعه بنا لا بغيرنا [١].

وذلك، بحق، رد ضعيف متعسف لأن الله سبحانه إذا شاء ــ تحقيقاً للابتلاء ــ أن يفعل فينا حسب اختيارنا وبصفة مستمرة، ولا يفعل إذا انتفى القصد والاختيار وبصفة مستمرة أيضاً، نقول: إذا شاء الله عز وجل، ذلك فما يمنع أن يقع ذلك حتى آخر الزمان؟ لقد أخبرنا سبحانه بذلك في القرآن الكريم كما أخبرنا أنه على كل شيء قدير وإنه فعال لما يريد.

وبماذا نفهم قوله تعالى (فسنيسره لليسرى) وقوله (فسنيسره للعسرى) والآيات الكثيرة التي تثبت خلقه لكل شيء حتى أفعال العباد والأحاديث النبوية المؤيدة لهذا المفهوم.

أحكام الفاعلية البشرية عند القاضي عبد الجبار:

قبل محاولة معرفة معنى أحداث الفعل بالفاعلية البشرية عند القاضي يجدر بنا أن نعرف أحكام هذه الفاعلية، حتى يتيسر لنا ذلك.

---

(١) المحيط ص ٣٤٨.

الفاعل عند القاضي على ثلاثة أحوال، حيث يحدث الفعل: إما من عالم، وقد يكون الفعل منه على سبيل الاختيار أو الاضطرار وهذان حالان للفاعل وإما من ساهي، وذلك يعني انتفاء العلم أثناء وقوعه. وحكم كل فاعل في ذلك كالآتي: (أما فعل الساهي فلا مدخل في التكليف والأمر والنهي والذم والمدح)[١]. وذلك (لأن تحرزه من الفعل وهو ساه متعذر، وليس كذلك العالم، لأنه قد كان يمكنه التحرز منه، بأن لا يفعل سببه، إذا كان عالماً بأن ذلك الفعل يتولد عنه، أو ظاناً به)[٢].

أما فعل الملجأ فلا بد من وقوعه وهو يقع ويصبح ملجأ حين يكون داعي الالجاء أقوى من دواعي الفاعل، والملجأ كالساهي لا يستحق المدح أو الذم، ولا يسأل عن التكليف.

ومن ثم فلم يبق إلا الحال الثالث للفاعل، حيث يقع الفعل من الفاعل المختار وهو (المؤثر للفعل على غيره بداع يصح أن يقابله غيره من الدواعي فكل الأحكام تثبت فيه، وإنما يصح ورود التكليف على من هذا حاله)[٣] وهذا يقتضي القدرة التي تنفي الإلجاء والعلم الذي ينفي السهو.

أي أن معيار نسبة الفعل للفاعل منا بحيث يستحق عليه الجزاء، والتفريق بين ما يقع منا حقيقة، وبين ما يفعله الله فينا، بطريقتين (الأولى أن تختبر حاله، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه وينشفي بحسب كراهته وصارفه، حكمت بأنه فعل له على الخصوص، والطريقة الثانية أن نعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً للقادر بالقدرة فيجب أن يكون مقدوراً للقادر لذاته وهو الله تعالى)[٤].

أما عن نطاق الفاعلية البشرية ومقدوراتها، فهي تشمل عنده أفعالاً للقلوب وأخرى للجوارح. أما أفعال القلوب فهي الإرادات والاعتقادات، وهذه الأخيرة تقسم إلى الظن والعلم والتمني. أما أفعال الجوارح فيقسمها إلى الأكوان والآلام

---

(١) المحيط ص ٣٤٩.

(٢) المغني جـ ٩ ص ١١٢.

(٣) المحيط ص ٣٤٩ تحقيق عزمي.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٥.

والاعتمادات والأصوات والمماسة، وهذه جميعاً تتم وتقع بالاختيار والقدرة البشرية مع العلم، فهي إذن منسوبة للإنسان أصالة ومن فعله على وجه الحقيقة.

وللقلوب والجوارح أفعال غير مقدورة للإنسان، ولا يصح أن تنسب إليه، وهي كل ما سوى الإرادة والكراهة والاعتقاد.

أما ما لا يصح أن ينسب إليه من أفعال الجوارح فهو كل ما يصدر عنه بلا اختيار.

أما الأفعال المنسوبة للإنسان أصالة، وتعتبر انتاجاً خالصاً للفاعلية البشرية فهي عند القاضي والمعتزلة على ضربين مباشرة ومتولدة، والمباشر هو ما يفعله المرء ابتداء في محل القدرة من دون فعل سواه.

الأفعال المتولدة والمباشرة عند المعتزلة:

وبذلك يمكن القول أن من المعتزلة من نفى أن تكون للطبيعة ومفرداتها وناموسها تأثير ما، ونسب كل ما يصدر عنها لله سبحانه وتعالى، ومنهم من نسب للأشياء الأفعال على وجه الحقيقة، وأوجب حدوث المعلول عن العلة. أن المشكلة التي قامت بين المتكلمين في العالم الإسلامي هي حول الفاعل الحقيقي لمعلول العلة أو نتيجة السبب في الفعل البشري: هل هو الله بصفته خالقاً للسبب والنتيجة، أو هو الإنسان بصفته فاعلاً بالسبب أو العلة، أو هو العلة أو السبب باعتبار وجوب المعلول عن العلة بالضرورة؟ ومن ثم يمكن القول أن مبحث التولد عند المعتزلة هو ما يعرف عند الفلاسفة، بمبحث العلية، أو هو على وجه الدقة جزء من هذا المبحث، خاص بدائرة أفعال الإنسان، فالتولد بالنسبة للعلية كالجزء بالنسبة للكل.

ولقد قال المعتزلة بالتولد (لما أسندوا أفعال العباد إليهم، ورأوا فيها ترتباً، وأيضاً رأوا أن الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وأن لم يقصدوا إليه. فلما لم يكن إسناد الفعل المركب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد، قالوا بالتولد)(١). فالمقصد منه إذن ــ كما يرى الأيجي أيضاً ــ هو تحديد نطاق

---

(١) التهانوي/ الكشاف جـ١ ص ٢٢٠.

الفاعلية الإنسانية وعلاقتها بالأسباب والمسببات[1] ومن ثم تخلل الكلام عن التولد في معظم كتب القاضي كما خصص له الجزء التاسع من كتابه (المغني).

والعلة هي الفعل المولد، والمعلول هو الفعل المتولد، وتعريف المولد عند القاضي هو ما (يحصل غيره بحسبه) وشرط المتولد هو (أن يحصل بحسب غيره) وشرط نسبته للفاعل منا ودليل وقوع المتولد منا كالمباشر سواء هو (وقوعه بحسب قصده وإرادته وانتفائه بحسب كراهته)[2]. ويرفض القاضي نسبة بعض المتولدات لفاعلها حسب وقوعها في محل القدرة أو في غير محل القدرة، بل كا ما يقع متولداً من العبد متحققاً فيه شرط القصد والإرادة، هو فعل للإنسان على الحقيقة، ومن ثم فالمتولدات عنده تقع على ثلاث أحوال.

الأول: ما يقع في محل القدرة مثل العلم المتولد عن النظر حيث السبب والمسبب في المحل.

والثاني: ما يتعدى محل القدرة كالاعتقاد الذي يولد الحركات في الأجسام البعيدة عن الإنسان كنفوذ السهم بفعل الاعتماد الذي يسببه الفاعل.

والثالث: يقع بين محل القدرة وبين غيره كالتأليف في الأجسام، حيث يصح وجوده بين محلين (فيكون السبب في أحد المحلين والمسبب يوجد فيه وفي غيره)[3].

ومن ثم يصل القاضي بذلك إلى المعيار الذي تفرق به بين ما يقع متولداً، ويصح نسبته إلى العبد وما يقع متولداً منه ولا يصح نسبته إليه بقوله (كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده. وبحسبه، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل العبد، وما ليس هذا حاله فليس بمتولد منه ولا يضاف إليه على طريقة الفعلية، ثم لا يجوز أن يحدث ولا محدث له)[4].

---

(١) الأيجي/ المواقف جـ ١ ص ٣٨٤.

(٢) المغني جـ ٩ ص ١١١ مخطوط، دار الكتب برقم ٢٦٩٨٢-ب.

(٣) المحيط بالتكليف تحقيق عمر عزمي ط. القاهرة ص ٣٥٠.

(٤) المحيط ط. بيروت تحقيق الأب هو ين ص ٤٠٠ جـ ١.

أما كيف نفرق تفريقاً واضحاً بين المتولد والمباشر فإن (إمارة ما يتعذر فعله منا إلا بسبب هو أنه لا يتمكن من فعله إلا عند فعل آخر يوقعه بحسبه إذا زالت الموانع)(١). وذلك إذا كان الفعل لا يقع إلا على سبيل التولد فقط، حيث من الأفعال ما يقع على سبيل الابتداء والتولد معاً، ومنها ما ليس يقع إلا متولداً، ومنها ما ليس يقع إلا مباشراً.

وما يتم ابتداء ومتولداً معاً أجناسه الاعتماد والكون والعلة.

وما يتم متولداً فقط، أي بالسبب حتماً، أجناسه الصوت والألم والتأليف.

وما يتم ابتداء فقط أو بدون سبب حتماً أجناسه الإرادة والكراهة والظن والنظر. والأفعال المتولدة فقط لا تتم إلا بحدوث مولدها أو علتها إذا كان فاعلها الإنسان، لأنه قادر بقدرة. أما إذا كانت فعلاً لله عز وجل فإنه يفعلها بلا سبب لأنه قادر لنفسه. والضرب الآخر يصح أن يفعله الإنسان بسبب أو بلا سبب، فيقع متولداً تارة ومباشراً تارة أخرى، بدليل أن الاعتماد والكون والعلم يقع أحياناً بحسب غيره في الكثرة والقلة وأحياناً يقع بلا هذه الكيفية. ومن ثم يرفض أن تكون أساس التفرقة بين المباشر والمتولد محل القدرة كما قال بذلك بعض شيوخه. فمن المتولدات في محل القدرة كالعلم المتولد عن النظر كما أن منها كالتأليف الذي يجوز أن يوجد في محل القدرة كما يوجد في خارجها. ويقدم لنا الأساس الصحيح للفصل بين المباشر والمتولد فيقول (المباشر هو ما تتعذر الإشارة إلى فعل آخر يقع بحسبه) والمتولد (هو ما يقع بحسب فعل آخر حتى يتعذر إيجادنا له إلا كذلك).

أما عن مسئولية الفاعل حيال الفعل المتولد، فإنها ثابتة وتامة و يقينية كالفعل المباشر سواء. و يستحق عليه الجزاء والعقاب، ما دام الفعل يقع حسب دواعي الفاعل وقصوره، وهي نفس الشروط التي تتحقق بها مسئولية الفاعل عن الفعل المباشر. يقول القاضي (لا يمتنع أن يستحق على الفعل المتولد الذنب. لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه، إذا فعله وهو عالم بحاله، أو متمكن من العلم... فالتفرقة بينهما لا تصح)(٢).

---

(١) المحيط ط. القاهرة تحقيق عمر عزمي ص ٣٨٩.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٩ ص ٢١٠ مخطوط.

ولكن يختلف فاعل المبتدأ عن فاعل المتولد على هذا الأساس في حالة و يتفق معه في أخرى. أما الحالة التي يتفقان فيها من حيث المسئولية والجزاء فعندما يكون المتولد مقارناً بالسبب، لأنه لاقترانه بالسبب يحل محل الفعل المبتدأ ويجري مجراه أما إذا كان الفعل متراخياً عن السبب، ففي هذه الحالة قد لا يستحق الفاعل الذنب لسهوه وجهله به أو لغفله مثل الذي يرمي صيداً، فيصيب مؤمناً، ألا نرى أنه لا يستحق الذنب، وعقاب القاتل للمؤمن عن عمد، لأنه لم يعرف هذا المسبب ولم يرده، كفعل متولد له عن الرمي. وهذا لا يحصل إلا في المسببات التي لا تتجدد فيها الأسباب حالاً فحالاً.

أما الفعل المبتدأ والمتولد الذي يصاحب سببه و يقارنه ولا يتراخى عنه، فالذم فيه واجب، لأنه يملك صرفه إذا كرهه، وليس من الجائز كراهة المسبب بعد فعل السبب أو إرادة المسبب بعد كراهة السبب، لاقتران المسبب بالسبب حدوثاً.

كما أن فاعل المبتدأ أو المتولد المصاحب لسببه يختلف عن فاعل المتولد المتراخي عن سببه في أنه قد يصح وجود عارض يمنع وجود المسبب في الحالة الثانية. ولذلك فهو يرفض اعتراض بعض المتكلمين بأن (ما قارن السبب هو فعلنا دون ما تراخ عنه، لأن المتراخي يقع وإن كرهنا وسخطنا فكيف يعول هذا على أنه فعلكم)(١). و يرد على هذا الاعتراض بأن من أفعالنا ما نكرهه مثل شرب الدواء، وكذلك يوجب الشرع دفع الدية عن القتل الخطأ وهو فعل متراخي عن السبب. كما أن (أحدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها وكل هذه الأفعال تقع متولدة، فلو لم تكن حادثة من جهتنا، لقبح ذمنا عليها، فكما أن هذه الطريقة دلالة على أن المباشر فعلنا فكذلك في المتولد)(٢).

العلية عند المعتزلة بعامة والقاضي عبد الجبار بخاصة:

تقوم نظرية التولد عند أكثر المعتزلة والقاضي على أساس مذهبهم في العلية أو السببية ذلك حيث رأوا أن الأسباب موجبة لمسبباتها بالضرورة. وإيجاب السبب

---

(١) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٨١.

(٢) المغني جـ ٩ ص ١٧٦، ١٧٧.

لمسببه يرجع إلى ذات العلاقة الحتمية بين السبب والمسبب، وليس للفاعل فيها دخل، ولذلك فإنه قد أجاز أن يقع من الله تعالى أفعالاً متولدة خلافاً لأبي علي الجبائي الذي قصر فعل الله سبحانه على الابتداء فقط (والدلالة على ما نقوله أن هذا السبب يولد ما يولده بما يرجع إليه لا لحال فاعله)[1] . وذلك لأن السبب يوجب مسببه أياً كان الفاعل ومهما اختلف الفاعلون. ومن ثم يمكن القول أن علاقة السببية عنده حتمية وتسرى على كل الفاعلين حتى الاله (إذا كان إنما يولد للوجه الذي ذكرناه، فيجب أن تستوى فيه أحوال الفاعلين، حتى ولد من فعله ما ولد من فعل غيرنا. ولو صحت هذه الطريقة لجاز أن يولد من فعل زيد ولا يولد من فعل عمرو، أو يولد من جهة من بالمشرق دون من بالمغرب، أو يولد من أهل الدنيا دون أهل الآخرة، وقد عرفنا امتناع ذلك، فكذلك يجب إذا وجد من فعلنا أو يولد من فعله جل وعز، وصارت منزلته منزلة القبيح الذي إذا قبح لوقوعه على وجه فمن أي فاعل وجد على ذلك الوجه وجب أن يقبح)[2] .

فإن قال قائل أن من فعلنا إنما ولد لأنا لا نقدر على فعل المتولد ابتداء. وهذا بخلاف القديم تعالى حيث يصح منه فعل المتولد مبتدأ، ومن ثم فيجب أن لا يولد السبب من فعله تعالى، فإن القاضي يرد عليه بقوله (إن أردت بذلك أن عين ما وقع بسبب، يجوز أن يقع ابتداء فغير مسلم)[3] ومن ثم نجد حتمية العلاقة بين العلة والمعلول في مجال فاعلية الطبيعة عند القاضي، صارمة، وهذا القانون الطبيعي ملزم لكل فاعل، فما يقع بسبب عند المعتزلة والقاضي، لا بد أن يقع كذلك بلا استثناء وليس أوضح ولا أصرح من قوله (كل ما يقع متولداً يستحيل وقوعه مبتدأ من فعل أي فاعل)[4].

و يعلل القاضي استحالة فعل المتولد على سبيل الابتداء من الله، بأنه إذا فعل السبب ثم المسبب فأولى أن يكون متولداً من أن يكون مباشراً.

و يرفض القاضي قول بعض شيوخه أنه (كان يجب صحة وجود التقطيع من قبل الله تعالى فى بدن الحي، فلا يوجد ألم)[5]. وكذلك يرفض الزامهم بأنه

---

(١) المحيط ط. القاهرة ٣٩٥.
(٢) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٩٥.
(٣) نفس المصدر ص ٣٩٦.
(٤) المغني جـ ٩ ص ٢٢٠ مخطوط دار الكتب.
(٥) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٩٧.

(يصح وقوف الحجر الثقيل في الهواء فلا ينحدر من دون علاقة ولا منع بأن لا يختار الله إيجاد الحركة فيه)[١].

فهو إذن يجعل الفاعلية الالهية خاضعة لما شاءها الله سبحانه من قوانين ونواميس طبيعية، لا يمكن أن يفعل سبحانه إلا بها، وهكذا نجد للفاعلية الطبيعية عند القاضي شخصيتها واستقلالها عن الفاعلية الالهية.

والحقيقة القرآنية أن فاعليته تعالى مطلقة من كل قيد، وهو يفعل كما يشاء بما سن من قوانين مخلوقة له أو لغيره. وماذا لو عاش القاضي حتى عصرنا الحالي وعلم عن حالة انعدام الوزن الخارجة عن الجاذبية الأرضية وجاذبية أي كوكب آخر، والتي يمكن أن يقف فيها الحجر فلا يسقط من دون علاقة ولا مانع؟ لقد غالى القاضي في حتمية العلية وفي نظريته في التولد فجعلها حاكمة لفاعلية الاله والإنسان والطبيعة كما وسع دائرتها بحيث شملت الحياة الدنيا والحياة الآخرة. وهذا خطأ بالغ لأن القوانين الطبيعية والنواميس الكونية التي تحكم الحياة الدنيا الآن في الأرض سوف تتحول وتتبدل في الآخرة وتحكمها نواميس أخرى بمشيئته وخلقه تعالى أيضاً ودليل ذلك قوله ﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله﴾[٢]. وكذلك توضح هذه الحقيقة وتؤكدها كل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الكثيرة التي تتحدث عن حياة الخلود في الجنة وحياة العذاب في النار، فلو ولد في الدنيا ما ولد في الآخرة والعكس لما جاز بقاء المعذب في النار حياً، كما لم يجز ذلك في الدنيا.

ودليل أبي علي الجبائي الذي من أجله رفض القول بأن الله لا يفعل المتولد إلا على سبيل التولد هو أنه (لو فعل بسبب، لوجبت حاجته إليه كما وجبت حاجتنا إليه)[٣].

فقول القاضي حسب مذهب أبي علي يلزم بنسبة العجز إلى الله ونفي طلاقة القدرة الإلهية ولكن القاضي يرفض الإلزام بقوله (أنه إن عني بالحاجة أن عين

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) سورة ابراهيم آية ٤٨.

(٣) المحيط ص ٢٩٧ ط. القاهرة.

هذا السبب لا يصح وجوده إلا بهذا السبب فمعلوم أن هذا إن أنبأ عن الحاجة أنبأ عما يرجع إلى الفعل نفسه)[1].

ومن ثم ينفي القاضي أن تكون الحاجة منسوبة إليه عز وجل، لأنه يجوز على الفاعل أن يفعل الفعل بسبب وهو قادر على فعله ابتداء كما في (ارتقاء الطائر بالدرج مع إمكان بلوغه السطح من دونها)[2]. وكذلك في تحريك اليد اليسرى باليمنى مع قدرة الواحد منا على تحريك اليسرى ابتداء، فذلك مما لا ينسب الحاجة إلى الفاعل. وهذا قول القاضي في القديم (لأنه يقدر على أن يفعل مثل هذا المتولد في الغرض المقصود إليه ابتداء، فزالت عنه الحاجة)[3].

ولكن ألا يحق لنا أن نسأل عن وجه الضرورة التي أثبتها القاضي من قبل حيث قرر أنه لا يصح أن يفعل المتولد ابتداء بحجة أن الحتمية الطبيعية لحدوث المتولد لا تختلف باختلاف الفاعلية؟..

إن سياق المذهب يحتم عليه أن تكون تلك الضرورة على المشيئة الالهية، حيث أنه لا يستطيع أن يريد فعل المتولد على سبيل الابتداء، أو أن يريد فعله تعالى بطريقة مخالفة لسنن ولنواميس وقوانين الطبيعة. والرد على ذلك أن تلك الضرورة ليست على مشيئته، لأن الله سبحانه وتعالى هو الذي شاء هذه السنن والنواميس، وهو الذي شاء أن لا تتبدل ولا تتحول في الحياة الدنيا. وليس ثمة قادر على ذلك سواه والمعجزات تدلنا على أن الله سبحانه فاعل بهذه السنن وبغيرها، وليس هناك من ضرورة على فاعليته سواء في مجال الارادة أو مجال القدرة، إنما هي مطلقة وفوق كل قيد وجبر وضرورة.

وما يمكن تأكيده الآن أن القاضي يعتبر حاجة الفعل المتولد إلى السبب المولد حتمية، إذا نسبت هذه الخاصة للفعل وليس للفاعل. ومن ذلك أفعال الضرب الثاني التي يجوز أن تقع متولدة ومبتدأة، إذا كان الفاعل محدثاً أما بالنسبة للقديم تعالى فإنه قادر على إيجاد المتولد ابتداء إلا أنه ــ حسب زعم القاضي ــ لا يصح

---

(١) نفس المصدر ص ٢٩٧.

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٨.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

منه فعله إلا متولداً وهو متبع في ذلك رأي الشيخ أبو هاشم حيث يحكى عنه قوله (أنه تعالى يفعل على جهة التوليد بسبب كالواحد منا وإن كان يجعل كونه محتاجاً إلى السبب كحاجتنا إليه)[1] ففي حالة الفعل الالهي المتولد، الفعل هو الذي في حاجة للسبب أما بالنسبة للمتولد البشري فهو يحتاج إلى السبب بالنسبة للفعل والفاعل.

وأخيراً يمكن أن نقرر أن القاضي ومن على مذهبه من المعتزلة قرروا فاعلية مستقلة للطبيعة، وإن كانت خاضعة ككل شيء في الوجود لخالقها تعالى، إلا أنه يؤكد بصراحة ووضوح عدم جواز أن يفعل الله سبحانه وتعالى الأفعال بكيفية تتعارض مع التأثير والمتأثر الذي وضعه في الأشياء لما لذلك من حتمية في العلاقة السببية بينهم.

وهو يحاول أن ينزه الله سبحانه وتعالى عن العجز أو الحاجة للسبب في فعله، وكأنه يرجع ذلك إلى ضرورة دوام الناموس واستمرار القانون الذي يحكم العالم كله وجزئياته، فيرفض أن يصح من الله سبحانه وتعالى إحداث المتولد على سبيل الابتداء وذلك قياساً منه الغائب على الشاهد. بل إنه ليذهب في هذا القياس إلى أبعد من ذلك حيث يخضع الأفعال الالهية لمعايير التحسين والتقبيح العقلية التي يخضع لها الأفعال البشرية فالأفعال عنده (إنما تقبح وتحسن لا لحال يرجع إلى الفاعل ولا لأمر يتعلق باختياره)[2].

ومن ثم فقد ذهب القاضي في قياسه الفاعلية الالهية على الفاعلية الإنسانية إلى حد بعيد، حيث جعلها محكومة بالناموس الذي هو من خلقه تعالى، وبذلك يكون قد اختلف مع نفسه فقد ذكر في معرض التفرقة بين ما يتولد من فعل الله سبحانه، وبين ما يتولد من فعل العبد، إن الله يخلق الأسباب كما يخلق المسببات فقال (فأما الاختراع وما يبتدؤه القادر من دون أن يكون في محل القدرة، فلن يصح إلا ممن هو قادر لنفسه، دون من كل قادراً بقدرة. فلهذا كان القديم مخصوصاً به

(١) المغني جـ ٩ ص ١٥٤.
(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٩ ص ٢٢٩ مخطوط دار الكتب.

دوننا، وقد يجوز أن يفعل تعالى لسبب على ما يختاره. ولكنه يبتدىء السبب أيضاً فيخترعه لا على الحد الذي نفعله، فعلى هذه الطريقة يجري ذلك) [1].

ولا نملك حيال هذا المفهوم للفعل الالهي المتولد إلا أن نتساءل عن معنى التولد إذن؟. إذا كان الله سبحانه وتعالى في فعله للفعل الذي يترتب على فعل آخر إنما يخلق الفعل الأول، كما يخلق الفعل الثاني المترتب عليه، فأين حتمية السببية هنا؟ إن المسألة، ما دام الفعلان مخلوقين لله ابتداء، لا تعدو أن تكون مقارنة ذهنية أو تتابع زمني من الفعل الثاني للأول. أما مفهوم التولد هو أن يحدث الفعل الثاني المتولد بحدوث الأول المولد حدوثاً ضرورياً، إذا وقع الأول بصفته سبباً ملزماً للوقوع. و ينفي الثاني إذا انتفى الأول لهذه الصفة. أما أن الله سبحانه يبتدىء المسبب فيخترعه، كما يبتدىء السبب، فإن معنى ذلك أن الفعلين مباشرين لله ولا يكون ذلك تولداً بمفهوم القاضي. وإنما يفعل الله سبحانه المتولد على سبيل الابتداء إن شاء، و يفعل المتولد بعد المولد خلقاً للأثنين، إن شاء أيضاً.

ومن ثم يمكن القول أن من يفعل السبب والمسبب على سبيل الاختراع، يكون المسبب فعلاً مباشراً له، كالمبتدأ سواء، ولا يكون هناك أي وجوب عليه تعالى في فعله حيث يفعل ما يشاء بأي سبيل شاء، وبالكيفية التي يريدها سبحانه. ومما يفرق به القاضي بين أفعالنا وأفعاله تعالى (أن أحدنا يريدها جملة والقديم ــ جل وعز ــ يريد أحداث كل جزء منها، ففي هذا الوجه يفارق حكمه حكمنا أيضاً) [2].

ومن ثم يمكن اعتبار هذا دليلاً ضد مذهب القاضي القائل بأن الله سبحانه يفعل المتولد ولا يصح منه أن يفعله على غير ذلك، حيث يقر أن الله سبحانه يريد إحداث كل جزء من الفعل، فهو إذن يخترع و يفعل كل جزء فيه سبباً كان أو مسبباً، فكيف نسمي أفعالاً له متولدة إذاً، وخاضعة لقانون العلية الذي يحكم به العالم والطبيعة.

---

(١) المجموع في المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٥٢.

(٢) المجموع في المحيط ط. القاهرة ص ٤٠٠.

وليس أدل على وقوع القاضي في التضارب واعترافه في موضع آخر بترفع الفاعلية الالهية على حتمية السببية وشمولها لعملها في كل آن وفي الأمور المعتادة والمستمرة بخلاف هذه الحتمية وباستقلال عنها قوله في المتولد المتراخي عن السبب: أنه قد يجوز و يصح من الإنسان منع حدوثه بعد حدوث السبب مثل أن يرمي بإحدى يديه، و يأخذ بالأخرى. ولكن في حالة الفعل المفارق لمحل القدرة، مثل رمي السهم، فإنه لا يصح ولا يستطيع الإنسان منع حدوث الفعل المتولد بعد إحداث السبب (وعلى هذا إذا نفذ السهم عن القوس لم يجد طريقاً في تلافي ذلك إذا كان يصيب مسلماً سوى أن يندم على ما كان منه)[1] أما بالنسبة لفاعليته وقدرته المطلقة، فإنه تعالى قادر على أن يمنع حدوث الفعل بعد وجود السبب بدليل قول القاضي (ولو قدرنا أنه جل وعز ــ يفعل ما حاله هذا لكان الواجب عليه بعد وجود السبب أن يمنع المسبب من التولد)[2].

وذلك يتمشى مع ما سبق ذكره عنه أنه تعالى يبتدىء السبب اختراعاً، كما يخترع المسبب، كما أنه تعالى يحدث كل جزء من الفعل. ومن ثم لا نجد داعياً لتشدد القاضي في قياسه الغائب على الشاهد، وإصراره على عدم صحة حدوث المتولد من الله سبحانه وتعالى مباشراً.

وقد ذكر القاضي تخبط أبي هاشم من قبله حيال هذه المسألة، حيث أجاز هذا الأخير في كتابه (الجامع) أن عين ما يفعله الله سبحانه بسبب يصح منه أن يفعله ابتداء. ولكنه رجع عن ذلك في كتاب (الأ بواب)، و يعقب القاضي بتأييد رأي شيخه في هذا الكتاب و ينفي صحة أن يفعل الله تعالى ابتداء عين الفعل الذي يفعله بسبب، ويحاول أن يقدم دليلاً على ذلك مضمونه أن الفعل الواحد لا يصح وقوعه على وجهين، أي لا يجوز أن يفعل مرة متولداً ومرة مباشراً، لأن ذلك يجيز أن له في الحدوث أكثر من جهة واحدة. وهذه القضية يرفضها القاضي رفضاً قاطعاً[3].

ولكن لا يخفى علينا أن هذا الدليل لا يقوم الإعوجاج الناتج من تخبطه مثل شيخه في هذه المسألة، وتناقضه مع ما سبق أن قرره من أحكام الفاعلية الالهية.

---

(١)و(٢) نفس المصدر ص ٤٠١.   (٣) المحيط ص ٤٠٠.

بيد أنه من حق القاضي علينا أن نذكر له إطلاق القدرة الالهية حيال وقوع الفعل بها على سبيل التولد أو الابتداء، أي أنه عندما يرفض تجويز وقوع الفعل المتولد من الفاعلية ابتداء، لا ينسب ذلك لعجز في القدرة وإنما هي النظرة الواقعية وامتلاء العقل البشري بالنظر فيما يجري في الكون الطبيعي المحسوس من حوله ودقة نظامه وثبات سننه، والاستغراق التام في هذا العالم وفي أعماق قوانينه الثابتة كل ذلك يؤدي في النهاية إلى عقيدة راسخة بدوام هذه السنن والنواميس وضرورة استمرارها، حتى لا يجوز على الاله أن يغيرها أو يفعل بحسب قوانين أخرى مخالفة، وهذا وإن كان صحيحاً، لأن الله سبحانه وتعالى قد أخبرنا عن طريق الوحي بأنه لن يكون هناك تبديل ولا تحويل ولا تغيير لسننه في الحياة الدنيا، ولكنه قادر على أن يفعل بغيرها، بل يصح منه ذلك. فالضمان بعدم التغيير من الله عز وجل هو ضمان بأن لا يحدث التغيير من دونه، أما هو فيفعل كيف شاء سبحانه وتعالى.

وخطأ القاضي البالغ هو اعتقاده وتصريحه بأن هذه السنن والنواميس دائمة ومستمرة في الدنيا والآخرة وكل العوالم الممكنة حتى ليوحي هذا الحكم للفاعلية الطبيعية عنده بقيامها بذاتها واستقلالها تماماً.

والحقيقة أن أحكام الفاعلية الطبيعية عند المعتزلة مرتبطة أشد ارتباط بنظرية الصلاح والأصلح على الله، حيث يصبح العالم المخلوق أفضل عالم ممكن، و يصبح كل شيء فيه أفضل شيء ممكن، ولذلك نجد القاضي يقرر أنه ليس للفاعلية الحقيقية أن تكون القدرة على الترك كما هي على الفعل، لأن ذلك يلزم عنه (أن لا يكون القديم ــ جل وعز ــ فاعلاً لأن الترك يستحيل عليه) (١).

وتلك لازمة من لوازم نظرية الأصلح، حيث ينتفي الاختيار عن الفعل الالهي لعدم وجود ممكنات من الأفعال يختار منها ما يشاء و يترك من يشاء. ومن ثم نجد القاضي يخالف نفسه في هذا الحكم أيضاً حيث أثبت من قبل الاختيار لله سبحانه وتعالى صراحة.

وبرهان استحالة الترك عليه تعالى عند القاضي أن الله إذا أراد أن يترك فعلاً، فهذا يعني: إما أن يتركه ليفعل أحسن منه، وهذا يقتضي أنه أراد أن لا يفعل

---

(١) المحيط جـ ١ ص ٤٠٣ ط. بيروت.

أحسن الممكنات، وإما أنه قد بخل ببعض ما عنده، وإما أنه يتركه ليفعل أقبح منه، وجميعها لا تجوز عليه تعالى.

ومن ثم فهو لا يفعل إلا أحسن الممكنات وأحسنها دائماً واحد فلا يكون الفعل صادراً عنه باختيار، بل باعتبار أنه ضروري لكون الأصلح دائماً واحداً وليس أكثر، والتناقض الذي وقع فيه القاضي في هذا الموضع في أنه يثبت له تعالى الاختيار، وترك القبح، مع قدرته عليه. وليس هناك نفي للاختيار، لأن فعل الشيء أو تركه أو فعل الحسن والقبيح ممكنان وجائزان وهذا ما يثبته في موقع آخر حيث يقول (وإنما الدلالة قد دلت فيه تعالى على أنه لا يختار القبيح، لا أنه يستحيل ذلك منه) [1].

ويمكن أن نقول للقاضي أنه إذا كان في الفعل والترك دلالة على قوة وكثرة الفاعلية، فذلك أولى لقدرة الله وفعاليته، لأنها مطلقة. والحقيقة أن نظرية الأصلح لا تحد من القدرة الالهية فقط، وإنما الالزام فيها أكبر ما يكون على المشيئة الالهية، حيث أنها تنفي عن الاله الاختيار، وتجعل فعله ضرورياً وقد عبر المعتزلة عن نظريتهم بقولهم ليس في الإمكان أبدع مما كان. فما دام الواقع والحادث هو أبدع ما يمكن إيجاده وما دام الله لا يفعل ولا يجوز أن يفعل إلا الأصلح دائماً، فإن هذا العالم صادر عنه ليس باختيار بل بالضرورة، ومن ثم فقد تصدى خصوم المعتزلة في العالم الإسلامي لهذه الفكرة، التي تبدو غريبة جداً على القرآن والسنة، والتي تتنافى تماماً مع التوحيد النابع منهما، تصدوا جميعاً لها وأقاموا حيال الشعار المعتزلي (ليس في الإمكان أبدع مما كان) الذي من أثره وإلزاماته الحد من المشيئة الالهية ونفي الاختيار عنها ــ شعاراً آخر هو (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)، فجعلوا هذا العالم أجمع صادراً عنه ومخلوقاً له سبحانه بمشيئته وإرادته واختياره، بما في ذلك أفعال العباد الحسنة منها والقبيحة، والتي لا يجوز إلا أن تكون واقعة بإذنه.

ومن ثم فقد خلق الله سبحانه هذا العالم من عوالم ممكنة كثيرة، كان قادراً على أن يخلق أحدها وهو الآن قادر على أن يخلق أفضل من هذا العالم، ومرد ذلك كله هو اختياره سبحانه وتعالى، حيث لا يسأل عما يفعل.

---

(١) المحيط ط. القاهرة ٣٥٥.

ونحن وإن كنا قد علمنا الوجه الخطأ من عبارة المعتزلة (ليس في الإمكان أبدع مما كان) إلا أن لها وجهاً آخر مصيب. وهو على عكس الوجه الأول حيث ينزه الله سبحانه وتعالى عن فعل القبائح والشرور، و ينسب له أفعال الخير فقط. كما أن عبارة الآخرين ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن إذا لم تفهم على حقيقتها، وتوضع في موضعها الصحيح، يمكن أن يتبعها إلزامات تنسب لله ما لا يليق به تعالى.

والحق أن كلا منهما محق في شعاره الذي رفعه في وجه الآخر، ولكن من ناحية واحدة فقط، فالله جل وعز لا يخلق ولا يفعل إلا ما هو خير وحق كما أنه لا يفعل إلا ما يشاء دون وجوب عليه في فعله إلا أن الذي تسبب في تعارض هاتين الحقيقتين في الظاهر، وهو إغفال الفريقين الحكمة من خلق العالم. فالشيء الجزئي لا يمكن فهمه ومعرفته تماماً إلا بمعرفة الغاية من وجوده، سواء أكان الإنسان أم الحيوان أم الجماد أم الشيء المصنوع. وكذلك العالم ككل ــ إذا أغفلنا الحكمة من خلقه ــ تخبطنا بين زوايا الحقيقة، وفشلنا في إدراك الحقيقة الكلية له.

والحقيقة حيال هذا الحكم كما عرضناها في الأولى هي أن الله سبحانه وتعالى يفعل أحسن عالم ممكن في مجموعه، وليس على الإطلاق كما قال المعتزلة، ولكن تحقيقاً لحكمة الابتلاء التي أرادها، وليس هذا العالم الذي نعيش فيه أفضل وأحسن وأصلح عالم ممكن عل الإطلاق إنما هو أفضل عالم ممكن لتحقيق الابتلاء. ومن ثم فالجنة مثلاً ليست أفضل عالم ممكن لتحقيق الابتلاء، بينما هي أفضل عالم ممكن للنعيم والجزاء. فالمسألة مرتبطة بالحكمة من خلق العالم، والهدف من خلق أي عالم. وكذلك ينطبق هذا الحكم على أي شيء جزئي في أي عالم. وعلى كل حدث وكل فعل، وكل ناموس وكل قانون، وكل ماهية، كل ذلك في عالمنا أفضل الأشياء والنواميس والقوانين والطبائع والأحداث لتحقيق الابتلاء للأنس والجن في الحياة الدنيا، بينما هناك عوالم ممكنة كثيرة لتحقيق الابتلاء اختار من بينها الله سبحانه وتعالى هذا العالم الحالي لأنه أفضل الممكنات، فليس في الإمكان أبدع مما كان حسب ما شاء الله. كما أن هناك عوالم ممكنة كثيرة تبعاً للحكمة التي من أجلها يشاء الله أن يخلق أي عالم.

ومن ثم يمكن القول أن الترك قائم هنا، لأنه مرتبط بتحقيق الحكمة، فما دام الله سبحانه قد خلق الدنيا للابتلاء، فإنه حين خلقها ترك عوالم كثيرة أخرى متناهية في نطاق قدرته اللامحدودة، واختار هذا العالم بالذات، لأنه قد شاء سبحانه أن يخلقه للابتلاء وهو أفضل عالم لتحقيق ذلك. وليس لأنه أفضل عالم ممكن على الإطلاق. أي أن خلقه للعالم ليس ضرورياً إذن، لأنه كان يستطيع سبحانه أن يختار حكمة أخرى يخلق على أساسها العالم ومن ثم يكون العالم أحد الممكنات الأخرى التي يمكن عليها تبعاً للحكمة التي يشاؤها بل هو أفضل عالم ممكن يحقق هذه الحكمة المختارة له تعالى.

أما بالنسبة لدنيانا التي نعيشها الآن، منذ كانت إلى آخر الزمان، فإنها، بما فيها من خير وشر ونقص وقبائح وقصور وفناء وآلام، أفضل عالم ممكن لتحقيق الحكمة من خلقها. ومن ثم كان كل شيء فيها بمشيئته وقدره وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وكان العالم. كما أن العالم على حاله محقق للحكمة التي خلقه الله من أجل تحقيقها على أفضل وجه ممكن أن تتحقق به هذه الحكمة. فالحياة الدنيا أفضل دار ابتلاء ممكنة، وليس في الإمكان أن يكون هناك دار ابتلاء أفضل منها، وهذا هو الوجه الصائب من عبارة المعتزلة (ليس في الإمكان أفضل مما كان) وخطؤهم هو قولهم هذه العبارة على إطلاقها، فليس عالمنا أفضل عالم ممكن إطلاقاً، وإن كان أفضل عالم ممكن للابتلاء.

وأخيراً يمكن القول أن القاضي باصراره على أن يكون فعل الله سبحانه حسب قانون السببية أو العلية. الذي يحكم تأثير وتأثر الأشياء بعضها ببعض قد أخطأ خطأً بالغاً، لأن هذا القانون مخلوق بمشيئته وقدرته وكان يمكن أن يشاء الله سبحانه أن يكون العالم على صورة أخرى مغايرة وبقوانين مخالفة ونواميس مختلفة تماماً. بل أنه غالى كثيراً فأصر أن يولد الفعل في الآخرة، كما يولد في الدنيا. فغفل كثيراً عن غاية الشيء والحكمة من وجوده، كما غفل عن ربط الشيء الجزئي بالعالم الكلي الموجود فيه، والغاية من وجود داخل العالم، وارتباط هذه الغاية بالحكمة من خلق العالم أصلاً. ومثال ذلك أن الله سبحانه خلق الموت والحياة ليبلونا أينا أحسن عملاً، وجعل في الدنيا القنا ليبتلى به العبد فمن يقتل يتولد من فعله الموت، والموت خلْقُ الله باعتراف القاضي كما سيجيء. فهل إذا قتل أحدهم أحداً في

الآخرة يتولد الموت عن هذا الفعل؟ وإذا كان المحترق بالنار تماماً يموت، فهل المحترق في جهنم يجوز عليه ذلك؟ وهل يتولد الموت هناك من عذاب الحريق؟ القاضي قطعاً ينفي حدوث الموت في جهنم والآخرة عموماً، فكيف يفسر قوله الذي مر بنا بأنه يجب أن يولد المتولد من المولد في الآخرة كما في الدنيا. ذلك خطأ بالغ وقع فيه بإعطاء الفاعلية الطبيعية استقلالاً ووجوداً ذاتياً. فجعل القانون الطبيعي القائم لتحقيق الابتلاء بأمر الله، والحاكم للعالم الآن، قائماً لتحقيق النعيم أو العذاب، وحاكماً للعالم في الآخرة.

وإذا تساءلنا عن طبيعة السببية التي تحكم تأثير الأشياء وتأثرها بعضها ببعض من ناحية، وتأثيرها مع الإنسان من ناحية أخرى. وعلاقة كل ذلك بالفاعلية الالهية في مذهب القاضي؟ وجدنا القاضي يصرح بأننا نطلق وجوب السبب عن السبب تسمية ولكن الحقيقة كما يراها أن السبب لا يوجب المسبب، لأن المسبب يوجب بما عليه القادر وليس بالسبب. ومن ثم تتضح لنا العلاقة السببية عند القاضي، وليس فيها الحتم والالزام الذي يحتم حدوث المسبب بحدوث السبب، حيث أن الفعل يتم بوجود القادر والدواعي والقصود للفعل، والسبب في هذه الحالة ليس إلا واسطة وبدون الارادة والقدرة لا يوجد الفعل، فا أوجد حصول الفعل (هو ما عليه القادر).

و يتساءل القاضي مرة ثانية عما إذا كان الفاعل موجباً؟ و يرد بأنه يمتنع عن تسميته أيضاً بأنه موجب للفعل لأن طريقة الفعلية تنافي الإيجاب. و يبدو هنا أن القاضي يحاول أن يفلت من الضرورة والالية التي يوحى بها معنى الإيجاب. ولما كان الفاعل يفعل بقدرة وإرادة وعلم ــ بسبب أو بدون سبب ــ انتفى هنا معنى الآلية في فعله. لذلك نفي أن يكون الفاعل موجباً لفعله، لوجود الاختيار وانتفاء الضرورة والآلية وحتى لا تكون العلاقة بين الفاعل والفعل علاقة عليه صماء. ومعنى ذلك أنه لا ينفي وجوب الفعل عن الفاعل، ولكنه يجعل مصدر الإيجاب ما عليه حال القدر، وليس مصدره القادر نفسه والمقصود بحال القادر ما يتصف به بجانب القدرة من الإرادة المختارة القاصدة، وحصول الدواعي لديها. فانتفى أن يكون هو الموجب ولكن حاله الذي يشمل القدرة والارادة والعلم هو الموجب للفعل الحر. و يزيد لنا القاضي الأمر وضوحاً و يتساءل أيضاً عما إذا كان السبب هو

المولد للمسبب؟ و يرد أيضاً بأنه لا يصح إطلاق ذلك، لأنه من أسماء الفاعلين فلو جاوزنا كون السبب مولداً و لكان المولد فاعلاً، فهو يرفض أن يحدث السبب الفعل أو يوجبه، حيث أن الفعل لا يحدث للقادر والسبب واسطة بين الفاعل القادر والفعل، فيقال أحدث القادر الفعل بهذا السبب (١).

هذا ما يمكن تسميته بالسبب، حيث السبب الكافي هو الفاعل العالم القادر المختار وحاله موجب للفعل.

ولكنه كما مر يجعل للعلة والمعلول مفهوماً آخر، ونقصد بهذا المفهوم تأثير الأشياء بعضها ببعض و بالإنسان. أي أن تأثير العلة يكون ذلك موجباً للمعلول من حيث أنها علاقة صماء خالية من الاختيار والعلم، قاصرة على التأثير فقط و بذلك يكون صدور التأثير من العلة إلى المعلول آلياً وضرورياً، بعكس الناتج عن الفاعل المختار الذي يمكن أن نسميه بالسبب. فرابطة السببية إذن عند القاضي غير رابطة العلية حيث الأولى قائمة على الاختيار والرو ية من جانب الفاعل، وتتمثل في المتولدات الإنسانية. أما عن المتولدات في مجال الأشياء الطبيعية، فالعلاقة بين الآثار والمؤثرات في الطبيعة تقوم على أساس العلية، حيث يتوافر فيها التلازم الضروري والوجوب. وهو السمة العامة للغاية عند المعتزلة. أي أن رابطة السببية تختلف عن رابطة العلية بفارق جوهري وهو أن المعلول صادر عن العلة وجوباً والمسبب صادر عن السبب اختياراً.

والرابطة بين السبب المولد والمسبب المتولد هي رابطة سببية، وليست رابطة علية باعتبار أن المولد هو الإنسان. فالفاعل هو ما يتوقف فعله على الاختيار والمفاضلة بين الفعل والترك. وعلاقة السبب بمسببه ليست موجبة بالضرورة إحداث السبب عند حصول السبب (فإنه لا يمنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، وليس كذلك معلول العلة)(٢). أما بالنسبة للفاعل فإن حاله هو الموجب. يقول القاضي (ومن حق المولد أن لا يجاوز حصوله على الوجه الذي

---

(١) المحيط من ص ٤٠٢ حتى ص ٤٠٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٠ تحقيق د. عبد الكريم عثمان.

يولد، والمحل محتمل، والموانع زائدة، ألا وجب أن يولد)[1]. أما بالنسبة للعلة فالعلاقة بينها و بين المعلول علاقة وجوب ضروري وتلازم في الوجود والعلم (إذ أن العلل التي لو صح وجودها ولا توجب المعلول لم يصح كونها علة)[2].

وقد أخذ القاضي هذه التفرقة بين العلية والسببية عن ثمامة بن أشرس كما حكى هو عنه)[3].

(١) المغني جـ ٩ ص ٢٥١ مخطوط دار الكتب.
(٢) نفس المصدر والصفحة والجزء.
(٣) المغني جـ ٩ ص ٢٥١ مخطوط.

الفصل السادس

الفاعلية الإنسانية وأحداث الفعل

١ ـ أثر الفاعلية الإنسانية بين المعتزلة وخصومهم:

والآن ينبغي علينا أن نبحث مع المعتزلة والقاضي ما سبق أن أرجأناه وهو معنى الفاعلية الإنسانية وماهيتها، ومدى تأثيرها في الأفعال وعلاقتها بالفاعلية الالهية.

لقد سبق أن ذكرنا ما يصر عليه القاضي، وهو أن وجه تعلق الفعل بفاعله هو الحدوث وأن حاجة الفعل للفاعل في الأحداث وليس في وجه آخر. فما هو معنى الأحداث عند القاضي؟ وهل مفهومه هو مفهوم الخلق؟ وبذلك يكون الإنسان خالقاً لأفعاله، أو ماذا يكون مفهوم الأحداث المعتزلي عند القاضي عبد الجبار؟.

إن الأشاعرة، وخصوم المعتزلة عموماً، رفضوا فكرة قدرة الإنسان على الأحداث بمعنى الخلق، وجعلوا نسبة الفعل لفاعله فيما أسموه بالكسب. أما خلق الفعل وأحداثه فقد جعلوه خالصاً لله وليس لأحد من دونه. ومن ثم فللفعل البشري وجهان عندهم: الأول بصفته محدثاً مخلوقاً، وهذا من فعل الله. والثاني بصفته مكتسباً بإرادة العبد واستطاعته وهذا الاكتساب له تأثير في صفة الفعل من حيث التحسين والتقبيح، وليس من حيث الإيجاد والإفناء. ذلك هو عمل الفاعلية البشرية عند غير المعتزلة.

أما القاضي فإنه يرفض بشدة فكرة جواز وقوع الفعل الواحد بقدرتين أو قادرين، أو أن يحدث من جهتين كما يقول الأشاعرة. فما يقع من الأفعال يحدث من وجه واحد وهو صفة الحدوث وهذه الصفة لا تزيد فيها. إذ أن الفعل إما أن يكون حادثاً أو لا، فصفة الحدوث في الفعل لا تقبل التجزئة من ناحية، كما لا

تحمل الزيادة أيضاً. ونفيها يعني إما قدم الفعل أو عدمه، و برهان ذلك أنه لو صح الحدوث في أكثر من وجه لصح الحصول للفعل على أحد الوجهين من الآخر فيكون موجوداً من وجه معدوماً من وجه آخر. وذلك محال [١].

فإن قيل أن المعدوم ليس إلا بمعنى، وهو المعلوم، أي هو وجه ممكن من الوجوه التي يمكن أن يحصل عليها الفعل، ولم يحصل، وحصل على الوجه الذي حصل عليه. فهو صفة بالقوة وليس بالفعل، أي وجه من وجوه الإمكان. وحصول الذات على وجه من هذه الوجوه الممكنة دون الأخرى جعلها داخلة في الوجود، وليست معدومة، إن قيل ذلك، فإن القاضي يرد بأنه لو صح حدوثه، والتزيد في الحدوث، لصح وجوده مرة بعد مرة في حال البقاء، حتى يوجد الموجود حالاً بعد حال، وهذا لا يجوز، وإن كان النظام قد أجاز ذلك.

أما بالنسبة لجواز وقوع المقدور بين قادرين، فيستلزم جوازه وقوع كلام لمتكلمين وكذب لكاذبين، وظلم من ظالمين لأن طريقة الإضافة واحدة، ولكن الأشاعرة يرفضون نسبة الظلم إلى الإنسان وإلى الله في آن، فيكف يجوزون نسبة الفعل إلى فاعلين؟. وهذه النتيجة التي يصر عليها القاضي لعدم حدوث مقدور من قادرين، أدت به إلى القول باستحالة (أن يقدر ــ أي الله سبحانه ــ على مقدور العباد) [٢] لأنه إذا صح أن يقدر على شيء في زعمه لصح لذلك حدوث الشيء بينما تثبت القدرة تبعاً لثبوت حدوث المقدور يقول القاضي: (لأنه إنما صح حدوثه لكونه تعالى قادراً، لا أنه كان قادراً لصحة حدوثه، فقد عكسوا القضية) [٣].

و يدلل على ذلك بقوله (ألا ترى أنه لو لم يتصور قادر من القادرين لما صح وصف شيء من الأشياء لصحة حدوثه) [٤].

ونرد عليه بقولنا: إذا صح انتفاء صحة حدوث شيء لانتفاء تصور قادر من القادرين، فإنه يصح أيضاً انتفاء القادر إذا لم يصح حدوث المقدور. وقد اشترط القاضي، في موضع آخر، لحدوث الفعل أن يكون مقدوراً للقادر، فإذا كان غير

---

(١) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٦٣.

(٢)و(٣) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٦٤.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

ذلك لم يصبح القادر قادراً، فإذا لم يتصور أفعالاً ممكنة ومقدورة مطلقاً انتفى تبعاً لذلك تصور القادر. ومن ثم تكون القضية معكوسة وصحيحة.

و يعود القاضي مردداً ومكرراً ومجملاً أدلته على حدوث الفعل البشري بالفاعلية البشرية بقوله (الدلالة على ذلك ما تقدم من اعتبار وقوع هذا التصرف بحسب أحوالنا، وانتفائه بحسب أحوالنا، أما على التقدير أو التحقيق، إذا كانت الحال سلامة، فلا بد أن يكون حادثاً من جهتنا، وكذلك ما اعتبرناه من الأحكام في هذا التصرف على وجه، لو حدث من جهة غيرنا فينا لماثبتت هذه الأحكام. وما خرج من ذلك فطريقه الالزام، وذلك أنه لا بد من أن نبني على إثبات الصانع، وإثبات صفاته، وحكمته، وعدله، وصدق رسله، وثبات التكليف بالعقليات والشرعيات، ثم نقول: لو كان الأمر على ما قالوه لبطلت هذه المعارف، واضمحلت هذه الأصول.

ومعلوم أنه لا يصح إثبات الصانع إلا بعد كون العبد محدثاً لتصرفه، وكذلك فلا يصح إثباته حكيماً إلا بعد أن يكون أحدنا مختاراً في أفعاله. والكلام في أن إثبات الصانع لا يستقيم على طرائقهم، قد مر في موضعه. فما أورده من الإلزامات قوله: قد صح أن في أفعال العباد قبائح، وقد صح فيا تقدم في دليل العدل أنه تعالى لا يختار فعل القبيح، فيجب أن لا يكون حادثاً من جهته، وإذا لم يكن بد من محدث له، فليس إلا أن العبد هو الذي يحدثه)[1]. وبذلك يبين لنا ابن متوية جامع كتاب القاضي (المجموع في المحيط بالتكليف) أن أهم الإلزامات التي يلزم بها القاضي خصومه لاثبات حدوث الفعل بالفاعلية البشرية هي تنزهه تعالى عن فعل القبيح، واستحالة نسبته إليه. وذلك إجمال ما سبق أن فصل في مواضع أخرى وسبق ذكره في الفصل السابق.

ثم يرفض اعتراض الأشاعرة على المعتزلة الذي يقررون فيه أن الأفعال الحادثة مخلوقة لله، وليس في ذلك شبهة نسبة القبيح إليه تعالى. فيجب أن تقر بالحدوث من جهته تعالى، وبأن للفعل وجهين. و يرد عليهم بأن احتمال فعل الحسن قائم ومساوي لاحتمال فعل القبيح عن العبد. فكما انتفى نسبة القبيح إليه تعالى وثبت

(١) نفس المصدر والطبعة ص ٣٦٦.

نسبته للعبد انتفى نسبة الحسن كذلك وصح نسبته للعبد أيضاً، أما القول بأنه يخلق القبيح ولا يقبح منه ولا ينسب القبيح إليه لنسبة الصفة للعبد، فهذا مردود في زعم القاضي لأنه مع كونه عالماً بقبحه إذا لم يقبح منه كان حسناً، فليس سوى أن يكون حسناً أو قبيحاً. وما دام الفعل عيباً وظلماً وكذباً، فكيف يجوز أن يفعله ولا يكون كذلك مع ثبات وجه القبح فيه؟ ولما قبح من غيره ولم يقبح منه[1]؟. وفي ذلك يقول (ومن جملة الالزامات أنه تعالى إذا كان هو الفاعل للإحسان على كل وجه، وهو الفاعل للإساءة على كل وجه، فيجب أن يكون حكمها فيما يتصل بالتعظيم أو الشكر والاستحقاق والذنب راجعاً إليه تعالى دون العباد)[2].

والرد على ذلك هو أن الله سبحانه يخلق الفعل مجرداً أو محايداً بالنسبة للحسن والقبيح ثم إذا تلبست إرادة الإنسان المختارة الواعية بالفعل المحايد المخلوق لم يصبح محايداً وإنما صار خيراً أو شراً، حسناً أو قبيحاً. كما يمكن القول أنه إذا جاز أن يكون رد القاضي على مذهب الأشعري رداً مقبولاً على الجبرية الخالصة كالجهمية، فإنه لا يجوز أن يوجه للقائلين بخلق أفعال العباد والمثبتين الكسب لهم مع الاختيار للفعل المكتسب لأن الذم أو المدح إنما يوجه للعبد على فعله المكتسب باختياره وإرادته الحرة. والذي يكون الحسن والقبح فيه راجعاً إلى الاختيار دون أي شيء آخر، وذلك بإقرار القاضي كما مر بنا، أما حدوث الفعل من عدم وخلقه أو عدم الحدوث بالنسبة للفاعلية البشرية فلا يترتب عليه جزاء، إذ الجزاء على النية والاختيار والقصد. والأشاعرة أو القائلين بالكسب بعامة يثبتون الإرادة والاختيار للإنسان ويجعلونها الأساس في الثواب والعقاب و يتفق معهم القاضي في الاختيار أو القصد أو النية هي الأساس في الحساب.

ثم يقول القاضي في حملته الشديدة على الأشاعرة بخاصة، وكل من ينف حدوث الفعل بالفاعلية البشرية بعامة (من جملة الإلزامات أنه لو كان تعالى هو الخالق للكفر في الكافر، للزم أن لا يكون له عليه نعمة في الدين ولا في الدنيا، بل يلزم أن لا يكون له على المؤمنين أيضاً نعمة. ثم يلزم بعد ذلك أن يكون الله أضر على العبد من إبليس).

---

(١) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٦٧.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

ولكن هذه مغالطة أيضاً، لأنا وجدنا في القرآن الكريم أن الله خالق للكفر المحض المجرد الذي يمكن أن يجعله العبد باختياره كفراً بالله أو كفراً بالشيطان. والإنسان باكتسابه للكفر وتلبسه له بإرادته، فإنه يجمع هذا الكفر المخلوق بالحق تارة أو بالباطل تارة، فيكون كفراً بالله، أو كفراً بالطاغوت، وذلك هو معنى الفعل البشري وماهيته. ولكن القاضي يغفل برده هذا على أهل الكسب الفاعلية البشرية القائمة على الكسب، ومن ثم فهو إلزام ملزم للجبرية الخالصة فقط. كما أن هذا الإلزام يمكن أن يوجه للمعتزلة أيضاً لأنهم يقرون أن الله هو الذي أودع العبد القدرة على الفعل، ومن ثم يمكن العودة بالفعل إلى الله ما دام هو الذي أقدره عليه وأمكنه منه، وإذا رفض القاضي هذا الإلزام بقوله إن الكافر فعل الكفر باختياره وإرادته وقصده وقدرته، قلنا أن القائلين بالكسب يثبتون الكسب بالاختيار والقصد والإرادة، والاستطاعة أيضاً. ومن ثم يمكن الرد على أن القول بخلق الله للفعل يؤدي إلى تقبيح بعثة الرسل بالقول أن خلق الفعل إنما يتم على أساس الاختيار البشري، أي أن الله سبحانه قد سن سنة وضمن لنا ثباتها وعدم تغيرها أو تبدلها، وهي أنه سيخلق للعبد الفعل الذي يرى منه تصميماً وعزماً عليه.

ويحاول القاضي ــ كذلك ــ أن يلزم أصحاب الكسب أن مذهبهم يعدم التفرقة بين المضطر والمختار بحجة أن الفعل مخلوق لله عند الفاعلين. ولكن الرد على ذلك بسيط حيث أن الاختيار قائم في الكسب بينما نجد الاختيار متغيباً عند الفاعل المضطر.

ولا يكتفي القاضي بما أورده من صفحات طويلة ومتضمنة للادلة العقلية على حدوث الفعل بالفاعلية البشرية، والرد على مخالفيه في ذلك بل أنه يورد أدلة السمع بعد أدلة العقل مثل قوله تعالى ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾[1]. حيث يدلل بها على أن الباطل ــ بصفته متفاوتاً ــ ليس من خلقه. وقوله ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾[2]. و يدلل بها على أن الكفر ليس من صنعه. وقوله أيضاً ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه﴾[3] و يثبت به انتفاء خلق الله للظلم

(١) سورة الملك: آية ٣.
(٢) سورة النمل: آية ٨٨.
(٣) سورة السجدة: آية ٧.

والعيب والقبح. كما فصل تعالى بين ما يلحق العبد من جهته وبين ما يلحقه من جهة الله ـــ حسب زعم القاضي ـــ ذلك حيث يقول ﴿ وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[1]. وقوله ﴿قل هو من عند أنفسكم﴾[2]. وقوله ﴿وما هو من عند الله﴾[3]. فكل ذلك دليل على فساد قول الخصوم.

كما أخبرنا القاضي أن القرآن أضاف للعبد فعله بأقوى وجوه الإضافة كقوله (تفعلون، وتصنعون، وتعملون، وتكسبون) حتى يقول ﴿ وتخلقون أفكا﴾[4]. وألزم العبد التوبيخ والذم وعدد نعمه عليه بقوله﴿ كيف تكفرون بالله﴾[5]. وقوله ﴿ ما منع الناس أن يؤمنوا ﴾[6].

والملاحظ أن القاضي يقتطع الآية من سياقها بل يقطتع جزء من الآية ليستدل به على مذهبه ويغفل ذكر السياق أو بقية الآية كما أنه يترك الكثير من الآيات الصريحة المحكمة التي تدل على خلاف مذهبه أو تثبيت مذهب الخصوم في هذه القضية.

أما بالنسبة للآيات التي استدل بها فمن الواضح أنها نزلت في غير أفعال العباد وهو يستدل بها على أفعال العباد مثل ذكره قوله تعالى ﴿ما ترى في الخلق الرحمن من تفاوت ﴾ كدليل على أن الباطل ليس من خلقه لأن الباطل متفاوت، والباطل فعل وليس مخلوقاً عينياً أي جوهراً. وهذا الجزء من الآية إذا ذكرناه في سياقه يتضح لنا أن نفس التفاوت في الآية هو نفي عن خلق السماوات السبع قال تعالى ﴿الذي خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور. ثم أرجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾[7].

ومثل ذكر قوله تعالى ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾[8] مستدلا به على أن الباطل أو الشر أو القبيح غير متقن. والآية ليست في الأفعال وإنما هي في الجبال

---

(١) سورة النساء: آية ٧٩.
(٢) سورة آل عمران: آية ١٦٥.
(٣) سورة آل عمران: آية ٨٧.
(٤) سورة الأسراء: آية ٩٤.
(٥) سورة العنكبوت: آية ١٧.
(٦) سورة الأسراء: آية ٩٤.
(٧) سورة الملك: الآيات ٣-٤.
(٨) سورة السجدة آية: ٧.

قال تعالى ﴿ وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون ﴾(١) هي في خلق الإنسان أما قوله (أتقن كل شي) وقوله ﴿ أحسن كل شيء خلقه ﴾(٢) فهو يعني أن الله عز وجل أتقن وأحسن خلقه ومن ثم لا تتعرض هذه الآيات الكريمة لقضية خلق أفعال العباد حيث تصف هذه الآيات حسن واتقان خلق الله عز وجل للمخلوقات، فإن كانت أفعال العباد مخلوقة فإن الله عز وجل يخلقها كأتقن وأحسن ما تكون حتى لو كان الفعل المخلوق معصية. وقد أثبتنا في الجزء الأول أن الأفعال أشياء بنص القرآن الكريم حيث قال الله تعالى عن القتال وهو فعل ﴿ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ﴾(٣).

ومن ثم يلزم هذا القاضي بأن أفعال العباد مخلوقة لله، وعلى أحسن واتقن ما تكون بما في ذلك المعاصي والشرور الواقعة من العصاة والكافرين، وهذا الأمر يرتبط بالحكمة من خلق الكون كله بعامة والدنيا بخاصة وهي الابتلاء فالله خلق الدنيا كأحسن وأتقن دار للابتلاء وهذا يستلزم وقوع الشرور والمعاصي والقبائح فيها من العباد. ومن ثم يخلق الله الفعل مجرداً عن الخير والشر ثم يكتسبه العبد بنية وقصد معينين فيصير خيراً إن وافق أمر الله الشرعي و يصير شراً إذا خالف أمر الله الشرعي وهو في الحالين مخلوق لله تعالى كأحسن وأتقن ما يكون كفعل الهدف منه ابتلاء العبد وكشف سرائره ودخائله ونواياه التي سيجازى عليها يوم الدين.

هذه الأحكام يمكن استنباطها بوضوح وإحكام إذا قرأنا مع الآيات التي ذكرها القاضي قوله تعالى ﴿ والله خلقكم وما تعلمون ﴾(٤) فإذا كان فعل العباد هو من خلق الله عز وجل كالعباد سواء بسواء فإن الله أحسن وأتقن أفعال العباد لأنه عز وجل أتقن وأحسن كل شيء خلقه وهي من الأشياء المخلوقة، وهذا يثبت ما سبق أن قررناه من أن هذه الآيات التي أوردها القاضي لا تثبت مذهبه ولا تنفيه حيث لا تتعرض لجوهر قضية خلق أفعال العباد.

---

(١) سورة النمل: آية ٨٨.

(٢) سورة السجدة: آية ٧.

(٣) سورة البقرة: آية ٢١٦.

(٤) سورة الصافات: آية ٩٦.

أما استشهاده بقوله تعالى ﴿قل هو من عند أنفسكم﴾ [1] فنسبة الفعل القبيح إلى النفس البشرية قاصر على الاختيار دون الخلق حيث الاختيار في هذه الحالة مخالف لما شرعه الله للعباد ووصاهم به، أي مخالف لما أختاره الله للعباد، أما في فعل العبد في حال الطاعة فهو من عند الله لأنه ليس من اختيار العبد الخاص بل هو موافق لما اختاره الله أي لما شرعه الله له. ومن ثم تكون الحسنة من عند الله والسيئة من عند مرتكبها من العباد. ولكن في الحالين: حال السيئة وحال الحسنة، الفعل مخلوق لله تعالى ولذلك أثبت في نهاية الآية أن أفعال العباد في الحالين من عند الله. ولو أنصف القاضي وحاول فهم الآية من خلال السياق وفهم أولها في ضوء وسطها وآخرها، أو فهم وسطها في ضوء بقية أجزائها، بل فهم الآية في ضوء آيات القرآن الكريم كله، لو فعل ذلك لما حدث عنده هذا اللبس الذي حجب عنه كثيراً من زوايا الحقيقة وكشف له زاوية واحدة منها.

قال تعالى ﴿أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتكم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم أن الله على كل شيء قدير. وما أصبتم يوم التقى الجمعان فبإذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا...﴾ [2]. فسؤال المؤمنين عن مصدر سبب المصيبة وليس عن خالق المصيبة التي حدثت لهم فبين لهم الله عز وجل أن المصيبة التي أصابتهم كانت سبب معصية سابقة لهم أو لبعضهم وهي ترك الرماة مواقعهم فوق الجبل مخالفين أمر رسول الله ﷺ هذا الفعل القبيح يترتب عليه الهزيمة وهذه سنة الله عز وجل في ابتلائه العباد فهو يبتلي العبد بالمصيبة والضراء بناء على معصية سابقة كما يبتليه بالسراء بناء على طاعة سابقه. فقوله تعالى (قل هو من عند أنفسكم) بيان لمصدر سبب هذا الابتلاء الذي هو واقع بهم بإذن الله وتقديره وبخلقه ولذلك قال سبحانه تعقيباً على ذلك ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله﴾ وبالإضافة إلى أن الله عز وجل قدره بناء على ما في نفوسهم من سوء وما فعلوه من معصية فإنه عز وجل أراد هذه المصيبة وقضى بها ليميز الخبيث من الطيب ﴿وليعلم المؤمنين، وليعلم الذين نافقوا...﴾.

(١) سورة آل عمران: آية ١٦٥.

(٢) سورة آل عمران: الآيات ١٦٥-١٦٦.

وبهذا المفهوم أيضاً قوله تعالى (وما أصابك من سيئة فمن نفسك) حيث حاول القاضي ــ كسائر المعتزلة ــ أن يستنبط من هذا الجزء من الآية أن السيئة من أحداث العبد بينما الآية تتحدث عن السبب الذي يصيب الله به الإنسان بالسيئة أي الابتلاء بالضراء وليس مفهوم السيئة هنا هو الشر أو المعصية أو الفعل القبيح بل هو الابتلاء بالضراء في مقابل الحسنة أي الابتلاء بالسراء.

وإذا عدنا إلى الآية كاملة وفي ضوء ما سبقها وفي ضوء القرآن كله اتضح لنا خطأ استنباط القاضي عبد الجبار. قال تعالى ﴿ أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال، هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً. ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلناك للناس رسولاً وكفى بالله شهيداً ﴾(1) فالحسنة والسيئة هنا ليستا عملين اختياريين للإنسان ولكنهما ما يصيب الإنسان جبراً من ابتلاءات بالسراء والضراء على التوالي، ودليل هذا المفهوم هو أن الآية ترد على الذين يرجعون بالحسنة إلى الله وبالسيئة إلى رسول الله، فأثبت أن الاثنين من الله. فالحسنة أو السيئة التي تصيب الإنسان هي فعل جبري ابتلائي وليست إحداهما فعلاً اختيارياً من الأفعال التي يجازي عليها العبد. وعلى ذلك فليس لهذه الآية شأن في موضوع خلق أفعال العباد لأن الأفعال مناط البحث في هذه القضية هي الأفعال التي يحاسب عليها الإنسان، والتي يكون نتيجتها الحسن والقبح الخلقيين.

لكن ابتلاء الإنسان بالحسنة هو بأمر الله وقدره وقد شاء سبحانه أن يكون الابتلاء بالسراء أو بالحسنة وهو فعل جبري بناء على فعل اختياري للعبد وهو الطاعة. وعلى العكس يكون ابتلاء الله للعبد بالضراء بناء على فعل اختياري سابق للعبد هو معصية، والابتلاء بالسراء هو فضل من الله ورحمة أما الابتلاء بالضراء فهو تطهير للعبد المؤمن وإنذار له. ومن ثم كانت الحسنة من الله فضلاً ورحمة والسيئة من العبد أي بسبب معصية العبد توجيهاً وعلاجاً وإنذاراً أو استدراجاً. لذلك سبق نسبة الحسنة إلى الله والسيئة إلى النفس قول الله تعالى (قل كل من عند الله) فالحسنة من عند الله فضلاً والسيئة من النفس بسبب

(1) سورة النساء: الآيات ٧٨-٧٩.

سوء اختيارها والاثنين من الله خلقاً وهذا ينتهي بنا إلى عكس ما قصده القاضي من هذه الآيات.

أما استدلاله على مذهبه بقول الله تعالى (وما هو من عند الله) فهو خطأ منهجي سيء جداً لأنه على منوال (ولا تقربوا الصلاة) فهو يعود بالضمير (هو) في الآية إلى فعل العبد في استدلاله مع أن الآية تتحدث عن أمر يعتبر كل البعد عن الفعل البشري وخلقه واحداً أو التشابه. فيقول المولى جل وعلا ﴿ وإن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب و يقولون هو من عند الله وما هو من عند الله و يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ﴾[1]. ومن ثم يتضح لنا أن الضمير (هو) عائد على ما يكتبه اليهود بأيديهم ثم يقولون هو من عند الله. فما يذكره هذا الفريق من اليهود ليّاً بألسنتهم على أنه من كلام الله تعالى في التوراة ليس من كلامه، وإنما هو من كلامهم، وليس ما يمنع القول بأن هذا الفعل مكتسب لهم ومخلوق لله كسائر الأفعال، ولكن الذي نود قوله هو أن الآية لا تشير من قريب أو بعيد عن الموضوع الذي يستشهد القاضي بالآية على صحته.

فنفي آية من عند الله لا يعني إذن أنه ليس من خلق الله واثبات أنه من عند أنفسهم ليس معناه أنه من أحداثهم وخلقهم بل معناه أنه من افترائهم وكذبهم وأن الله عز وجل لم يقل ما يزعمون أنه كلامه وفقط.

والجدير بالملاحظة على أدلة السمع التي أوردها القاضي أنها جاءت في السفر الثامن من كتابه، حيث احتلت صفحة واحدة من عشرات الصفحات التي تكدست بالأدلة العقلية والمناقشات المنطقية المحضة، وهذا دليل الاعتماد الكبير على الرأي بل على أن كل الاعتماد على الرأي أولاً وقبل كل شيء في تقرير ما يراه العقل حقاً وإبطال ما يراه باطلاً.

ومن ثم يحق لنا القول أنه بينما لا يعتمد القاضي في بناء مذهبه وأرائه على القرآن والحديث أصلاً، فإنه عندما يأتي بآية ليستشهد بها لا يستعمل في ذلك المنهج الصحيح لهذا الغرض. وهذا هو تفريق المباني الذي حذر منه شيخه الأول واصل ابن عطاء شيخه الثاني عمرو بن عبيد.

---

(١) سورة آل عمران: آية ٧٨.

ويمكن القول أن كل أدلة السمع التي أوردها القاضي، مبتورة وكأنه في عجالة من أمره، لا تدل دلالة قطعية أو ظنية على أن العبد خالق لفعله. بل بالعكس فإن هناك الآيات العديدة والمباشرة والصريحة التي تثبت عكس زعمه وتفرد الله سبحانه بشكل قاطع بالخلق وحده لكل شيء في الوجود حتى الأفعال. مثل قوله (خالق كل شيء) (هل من خالق غير الله) وقوله (والله خلقكم وما تعملون). هذا عدا الأحاديث الصحيحة المؤيدة والمثبتة للمعنى الواضح والظاهر للآيات.

ومن ثم نجد أن ما يجاهد القاضي في اثباته بجسم وحزم هو أن المحدث للفعل البشري هو الإنسان. وهنا يحق لنا أن نتساءل عن معنى الأحداث عنده؟ وهل هو الخلق؟

٢ ـ مفهوم الخلق عند القاضي:

ولمعرفة ذلك ينبغي علينا معرفة مفهوم الخلق عند المعتزلة بعامة والقاضي بخاصة.

يذكر القاضي أنهم اتفقوا على أن الخلق هو الفعل بالتقدير، ولكنهم اختلفوا في جوهر التقدير وماهيته، فقال البعض أنه معنى، وقال آخرون أن المراد بالتقدير هو ايقاع الفعل على وجه مخصوص، وتزعم أبو هاشم من قال بأن التقدير معنى، وقال (لا بد من معنى يشتق منه قولنا مخلوق ثم جعل ذلك المعنى إرادة، ووصف أفعال الله تعالى من جهة اللغة بأنها مخلوقة ما خلا الإرادة والكراهة، ولكن السمع أوجب أن يوصف الكل بذلك فوصفها به) (١).

أما الرأي القائل بأنه ليس معنى وإنما التقدير هو ايقاع الفعل على وجه مخصوص أي الخلق، فقد تزعمه أبو علي شيخ أبي هاشم ووالده، وانضم القاضي لهذا الرأي ووصفه بأنه صحيح، ثم ذكر رأياً ثالثاً هو رأي أبي عبدالله الحسن بن علي بن ابراهيم البصري (بل التقدير الذي هو الخلق يرجع به إلى الفكر ولولا ورود السمع لكنا لا نجري على أفعال الله لفظ الخلق). (٢)

---

(١)و(٢) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٣٢.

(٥) هذا اعتراف من شيوخ المعتزلة بأن نتاج عقولهم مخالف لنصوص الوحي.

وبينما يذهب أبو هاشم إلى أن التقدير هو معنى سابق والخلق وهو حدوث الفعل ووقوعه مطابقاً لهذا المعنى، نجد أنا عبدالله يغالي فيجعل المعنى مجرد فكر والخلق هو تحقيق هذا الفكر.

وهكذا اختلف شيوخ المعتزلة المتأخرين في مفهوم القدر فجعله البعض عملية الخلق، وجعله البعض الآخر معنى سابقاً يتم وفق الخلق، وهذا معنى المذهب الأخير جعل هذا المعنى والإرادة أمراً واحداً. ومن ثم فالقدر هو الإرادة وما دامت الإرادة عندهم كما مر بنا، فلا قدر سابق عن الخلق اذن، بل لا وجود للقدر أصلا وخاصة عند الذين جعلوا القدر هو عملية الخلق.

و يفرد الأشاعرة الله سبحانه بالخلق حيث مفهوم الخلق عندهم كما يورده القاضي (إنه يقع على ضرب من التقدير مطابق للحاجة) ومن ثم حيث أن فعل البشر يقع أما سهواً أو زائداً أو ناقصاً عن الحاجة التي من أجلها فعل، فإنه ليس خلقاً في مفهومهم، فالفعل لا يكون مخلوقاً عند خصوم القاضي والمعتزلة إلا اذا وقع مطابقاً تماماً من جميع الوجوه لهذا التقدير السابق. حيث يكون العلم به كاملا وتكون القدرة عليه مطلقة وذلك ليس إلا الله سبحانه. والقول بأنه مطابق للحاجة ليس معناه نسبة الحاجة إلى الله وإنما الحاجة بمعنى الضرورة التي من أجلها خلق الله الشيء في البشر وسائر المخلوقات. وما عدا فهو كسب وليس خلق. و يرفض القاضي ذلك التحديد لمفهوم الخلق، و يرى جواز إضافة صفة الخلق للفعل من دون الله على أساس أنه قد يصدر الفعل فيه مقدراً، وقد فسر أهل اللغة الخلق بالتقدير، فإذا وصف جاز وصف الإنسان بأنه خالق لأنه يفعل الفعل بتقدير تسابق على الحقيقة إلا أننا عن وصفه بذلك لمنع الشرع، وقصر الخلق على الله سبحانه وتعالى [1].

ومع تصريحه بأن الشرع منع إطلاق صفة الخلق على غير الله، يورد ثلاث آيات يحاول أن يثبت جواز وقوع الخلق بالفاعلية الإنسانية. الأولى قوله تعالى ﴿وتخلقون افكا﴾ [2]. والثانية قوله ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [3]. والثالثة قوله لعيسى عليه السلام ﴿وإذ تخلق من الطين﴾ [4]. أما الآية الأخيرة فليست ــ كما مر بنا في

(١) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٣٢.
(٢) سورة العنكبوت: آية ١٧.
(٣) سورة المؤمنون: آية ١٤.
(٤) سورة المائدة: آية ١١٠.

القسم الأول ــ دليلا على ذلك، لأنها خاصة بسيدنا عيسى، وعملية الخلق التي جرت على يديه، إنما أجراها الله سبحانه كآية، وما كان آية فهو مخالف للعالم. فيكون ذلك دليلا على عدم قدرة الفاعلية الإنسانية على الخلق، وقد أورد القاضي الآية كعادته بالنسبة لاستعماله للآيات مبتورة مخالفاً بذلك المنهج الصحيح، فإذا رجعنا لكامل الآية تبين لنا حقيقة معنى الخلق الوارد بها ﴿إذ قال الله يا عيسى بن مريم أذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرىء الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني..﴾[1]. كما يقول سبحانه أيضاً ﴿ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله..﴾[2]. وهكذا يتبين لنا أن ما يمكن أن نسميه خلقاً جرى على يدي عيسى هو تصويره من الطين مثل هيئة الطير، أما من نقل هذه الهيئة إلى حقيقة الطير الحي فإنما هو الله، وكذلك سائر ما جرى على يديه من المعجزات المذكورة في الآيتين.

ومن ثم يكون معنى الخلق المنسوب لعيسى عليه السلام إنما هو ما ينسب لصانع التماثيل وذلك هو الفعل البشري وليس الخلق[*].

وهكذا يتبين لنا الخطأ الذي ينتج عن النظر إلى جزء من الآية دون بقية أجزائها، بل دون سياق الصورة الواردة فيها، بل دون جميع آيات القرآن قاطبة.

والآية الثانية لا تثبت أيضاً خالقين مع الله لنفي ذلك عنهم صراحة في آيات أخرى كثيرة. وكذلك لأن الله تعالى بوصفه نفسه بأنه أحسن خالقين إنما جعل خلقه وفعله في درجة من الإبداع والحسن والكمال كما وكيفاً ممتنعة على غيره، وهذا يمنع كون غيره خالقاً بالمعنى الإلهي أي على سبيل الإختراع والايجاد من العدم،

---

(١) سورة المائدة: آية ١١٠.

(٢) سورة آل عمران: آية ٤٩.

(*) ومع ذلك فهذا الفعل المنسوب لعيسى عليه السلام أو لصانع التماثيل هو من خلق الله عز وجل قال تعالى (والله خلقكم وما تعملون).

فيكون معنى الخلق قاصراً عليه، و يكون عمل غيره فعلا وليس خلقاً. و يؤكد هذا المعنى أن هذه الآية جاءت تعقيباً على وصفه سبحانه وتعالى خلقه للجنين في رحم الأم، ومعلوم أن ذلك ممتنع ومستحيل على من سواه.

أما الآية الثالثة (وتخلقون افكا) فهي نفي للخلق عن البشر، وليست إثباتاً له، فقوله على مخلوقاتهم إنها أفك يعني أنها ليست شيئاً صادقاً حقيقياً لأن الأفك هو الكذب الشديد أو هو الكذب في الفعل. أي أنه اذا قال الإنسان قولا مخالفاً للواقع والحقيقة فهو كاذب، ولكنه اذا فعل فعلا مخالفاً للحق والعدل قائماً على الباطل فهو اختلاق وافك و يطلق الافك كذلك على الإفتراء الشديد. ومن ثم يكون حمل الخلق على الافك نفي له. بل ذلك يكون صفة لكل خلق بأنه خلق غير حقيقي، وخلق باطل وهذا نفي لصفة الخلق عن الفاعلية البشرية وليس إثباتاً لها.

وبالرغم من أن القاضي يقول بحدوث الفعل من الفاعلية البشرية، وبالرغم من الآيات التي أوردها، فإننا نجد محاولة لإثبات الحدوث لا تعني إثباته الخلق للإنسان. بل هو يمتنع عن تسمية الإنسان خالقاً، لمنع الشرع له في ذلك. وهو بذلك قريب من الحقيقة في القرآن وذلك يجعلنا نستشعر وجود مفهوم خاص للأحداث البشري للفعل عنده، حقاً، إن القول بأن الإنسان خالق لأي شيء ولو لفعله معارض تماماً للقرآن والسنة. ولقد عرف القاضي ذلك وصرح به. ولكن القول بأن الإنسان محدث لفعله، قد يكون متفقاً مع أصل الإسلام، بشرط أن يكون للأحداث تحديد واضح ومفهوم صريح لا يجعل مع الله تعالى خالقين، فما هو معنى الأحداث ومفهومه عند القاضي؟.

٣ ــ مفهوم الأحداث عند القاضي:

يرفض القاضي رفضاً باتاً أن يكون إحداث الإنسان لفعل كالخلق الإلهي من عدم، بالرغم مما تم عرضه عن رأيه في معنى الخلق وتصريحه بأنه يجوز على الإنسان أن يفعل بتقدير سابق مثل فعل الإله، إلا أنه لا يصح أن يطلق عليه الخلق، بالرغم من ذلك، فإنه يقول (أما الإختراع أو الخلق أو الإبداع فيتعذر منه ــ أي من العبد ــ لعلمنا أنه لا يقع على ما يدعوه الداعي إليه)(١). وهذا نفي لنسبة

(١) المحيط بالتكليف ص ٨٩ ط. القاهرة.

الخلق للإنسان تسمية وحقيقة و يوضح مذهبه هذا و يؤكده قوله (وإنما يختص القديم بالقدرة على آجناس مخصوصة وعلى أحداث ما يقر عليه على طريقة الإختراع لأمر يرجع إلى أنه قادر لنفسه)[1] . وهذا إفراد لله تعالى بالخلق والفعل على سبيل الإختراع. و يوضح هذه الحقيقة أكثر تفصيلا بقوله (فأما الإختراع وما يبتديه القادر من دون أن يكون في محل القدرة، فلن يصح إلا ممن هو قادر لنفسه دون من كان قادراً بقدرة فلهذا كان القديم مخصوصاً به دوننا، وقد يجوز أن يفعل تعالى لسبب على ما يختاره، ولكنه يبتدىء السبب أيضاً فيخترعه لا على الحد الذي يفعله فعلى هذه الطريقة يجري ذلك)[*] . و يفرق بين الخلق والفعل تفريقاً واضحاً حيث الخلق والفعل منسوبان للفاعلية الإلهية بينما الفعل وحده منسوب للفاعلية البشرية (فأما ما لا يختص الفاعل بحال، فليس إلا المخترع وهو الذي يصح من الله جل دون غيره)[3] بل أن القاضي يثبت استحالة الإختراع من الفاعل منا حيث يقول (فأما الإختراع فيتعذر منه لعلمنا أنه لا يقع على ما يدعوه الداعي إليه بدلالة أنه لو أراد الفعل فيسلبان منه لتعذر إلا أن يكون هناك ضرب في الأعمال ألا ترى أنه لو أراد اختراع السكون في جسم الضعيف الذي يمشي على بعد منه لتعذر ذلك عليه، حتى اذا ماسة تأتي منه)[4] . وهكذا لو أراد المريض أن يفعل الحركات في جوارحه مخترعة بقدرة قلبه لتعذر ذلك عليه ومن ثم يمكن القول أن القاضي يرى أن ماهية الفاعلية البشرية وتأثيرها ليس في الإختراع، إذ أن الذي يريد أن يجعل الحشرة الصغيرة الحية ميتة أو ساكنة لا بد له من التحرك إليه، وهذا ليس من اختراعه، بل هو من فعله فقط. بدليل أن المريض لا يستطيع أن يخترع الحركات أو يفعلها في جوارحه بقلبه السليم، و يستدل بذلك على (أن الإختراع متعذر بالقدرة) البشرية وهذا تصريح واضح وصريح على قصر مجال الفاعلية وتأثيرها على الفعل دون الخلق. وذلك يواجهنا بنفس السؤال مرة أخرى: ما ماهية الفاعلية البشرية وما معنى أحداثها للفعل؟

---

(١) نفس المصدر والطبعة ص ٣٥٥.

(٢) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٥٢.

(٣) نفس المصدر والطبعة ص ٨٨.

(٤) نفس المصدر والطبعة ص ٨٩.

بعد أن أفرد القاضي، الله سبحانه بالخلق والإختراع، نجده يفرق بين الحدوث والخلق حيث يصرح بأنه يمتنع عن تسمية الواحد منا بأنه خالق كما يمنع حدوث الخلق على الحقيقة بينما لا يمنع من تسمية الفاعل محدثاً لفعله.بل و يقيم الأدلة الكثيرة على ذلك كما مر بنا. و يبين لنا أن علة إصراره الشديد على القول بأحداث الفعل بالفاعلية البشرية هو نسبة الفعل وحدوثه حقيقة إلى العبد حيث يقول (أما تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة، فغير جائزة على الإطلاق، وقد منع السمع من إطلاق لفظ الخالق في العبد، وإن كان من حيث اللغة لا نمنع تسميته بذلك، وليس يمتنع أن يكون العبد محدثاً ولا يسمى بهذا الاسم. إذ الممتنع أن يخرج عن حقيقة الفعلية والحدوث [1].

كذا يفرق القاضي بين ما يجب عليه المدح والذم، وما لا يجب باعتبار أنه مسئول عن الأفعال الأولى شروط التكليف فيها، وليس مسئولا عن الثانية لغياب الشروط أو شرط منها. أي أنه بذلك يخرج الخلق من نطاق الفاعلية الإنسانية كما يخرج منها أفعالا تجري في الإنسان وبالفاعلية، ولكنها لا تتم بها تماماً، وليست الفاعلية علة كافية لها لغياب شرط من الشروط. ومن ثم فلا (يحسن لنا أن نقول للطويل. لم طالت قامتك، ولا للقصير، لم قصرت؟، كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر لما وجب هذا الفصل ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب) [2].

و يوضح القاضي معنى الفاعلية الإنسانية بعد تحديد نطاقها ومجالها بقصر عملها على اقتراب مقومات الفعل وأسبابه التي بها يخلق الله سبحانه هذا الفعل المراد للعبد، بل أنه يبين أن المدح الذم واقع ما تقترفه الإستطاعة البشرية من مقدمات يخلق سبحانه على أثرها الفعل المراد للعبد اختياراً فلا (نذم أحدنا على الأمانة والغرق والحرق وإنما ذممناه على مقدمات ذلك، ألا ترى أن من وضع صبياً تحت البرد فيموت، فإن ذمنا إياه ليس على الأمانة وإنما هو على إلقائه، أما وضعه تحت البرد

---

(١) المحيط بالتكليف ط. بيروت ص ٤٣٤:

(٢) شرح الأصول الخمسة تحقيق د. عبد الكريم عثمان ص ٣٣٢.

وكذلك من ألقى صبياً في تنور فيحرقه الله تعالى قلنا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار وإلقائه فيها)[1].

وهكذا نجد أن ماهية الفاعلية البشرية تكمن في عملية التقريب بين الأسباب وبين الإستطاعة البشرية لحصول المسببات المطلوبة، وليس في ذلك خلق ولا اختراع ولا إبداع، لأن الخالق للسبب والسبب هو الله سبحانه، ودور الفاعلية هو محاولة تجميع وتفريق وتركيب أسباب لحصول مسببات بخلق الله.

و يكون معنى الحدوث عند القاضي هو تكون الفعل بالفاعلية البشرية بصورته وهيئته وصفته الخلقية بعد أن لم يكن قبل على تلك الصورة والهيئة والصفة.

وإيجاد الفعل بهذه الهيئة أو الصورة وبصفة خلقية معينة، حسب دواعي الإنسان وتصوره، لم يكن من عدم، وليس خلقاً، ولكنه نتج بقيام الفاعلية بتجميع الأسباب الموجودة والعلل بكيف وكم معينين، بحيث ينتج في النهاية الفعل المطلوب حسب القصود والدواعي. و يطلق القاضي على هذه العملية التي يكون من أثرها وجود فعل كامل يحمل صفة الحسن أو القبح، الحدوث. وكأنه يقصد بحدوث الفعل حدوث هيئته وصفته، وليس حدوث أسبابه وعلله وعناصره ومن ثم يمكننا القول أن حدوث القاضي ليس خلقاً ولا اختراعاً ولا ايجاداً من عدم. فيكون الحدوث عنده قريب من الكسب الأشعري، كما سيجيء الكلام عنه.

لقد اصطدم القاضي بالنصوص الواضحة الصريحة والمتعددة، التي تفرد الله سبحانه وتعالى بالخلق لكل شيء. ولم يستطع إلا أن يخضع لها. كما حاول في نفس الوقت أن يكون مخلصاً لمبدأ أسلافه من المعتزلة، فنفي الخلق عن الإنسان نسميه أولا، ثم أثبت له أحداثاً للفعل ونفي عن الأحداث الإختراع والأبداع والخلق، فانقلب إلى مفهوم الكسب الأشعري القريب منه، وارتد في مبحث الحرية الرئيسي عند مفكري الإسلام وأعني به خلق أفعال العباد إلى رأي أستاذه الأول الذي أخذه عن جمهور السلف. فكان مثله بين الأشاعرة كمثل أستاذه أبي الحسن الأشعري بين المعتزلة من حيث حاول الشيخ أبو الحسن ــ وهو المعتزلي السابق ــ

(١) نفس المصدر ص ٣٣٣.

أن يوفق بينهم وبين السلف من المحدثين والفقهاء، فاعتمد في بناء مذهبه على النص أولا ثم العقل ثانياً. فكان مذهبه حلقة إتصال بين الفريقين الكبيرين في الفكر الإسلامي.

وتمثل دور القاضي هو الآخر في محاولة التقريب بين فكر الأشاعرة الذي كان يعتنقه في مقتبل حياته الفكرية، وبين الفكر المعتزلي. وإن ظل يجاهد للإبقاء على هذا النتاج العقلي لهم، ولكن أنى له مغالبة صريح القرآن بمعقولاتهم، فانحنى في النهاية وأقر بالخلق لله سبحانه وتعالى لأفعال العباد فكان عمله خطوة أخرى من العقل نحو النص والخضوع له. كما فعل الخطوة الأولى الإمام الأشعري.

والحدوث عند القاضي ينضج بالنزعة الأشعرية، كما تبين لنا، ومن ثم يتضح أن مفكري الإسلام لم يكونوا على اختلاف، بقدر ما كانوا على اتفاق وأنهم في النهاية ــ سواء بدأوا بالمنهج النقلي أو بالمنهج العقلي ــ يلتقون على الحقيقة أو قريب منها. فيبدأ كل مهم من طريق وبمنهج، ويلتقون في النهاية على ملتق واحد.

وينتهي الخلاف بينهم إلى مجرد خلاف حول مفاهيم مختلفة للألفاظ والمصطلحات. حيث تقول فرقة بالحدوث مثلا، وتقول الأخرى بالكسب وعندما بحثنا الحدوث والكسب عندهما وجدنا أنهما متقاربان إن لم يكونا متماثلين.

وكل ما أخطأ فيه المعتزلة، مخالفين به حقائق الكتاب والسنة، كفكرة الصلاح والأصلح والحد من القدرة الإلهية عند بعضهم، والحد من المشيئة الإلهية وإنكار القدر عند أكثرهم، إنما كان ذلك بسبب إغفال هذه الحقيقة الخطيرة: حقيقة الإبتلاء. وأنى لهم أن يعرفوا مثل هذه الحقيقة بمنهجهم العقلي المتطرف. وهي حقيقة اخبارية لا يمكن للعقل البشري أن يعرفها بمجرد النظر في الكون المخلوق.

ولو رجعوا لكتاب الله الكريم بمنهج سليم قويم، لوجدوا هذه الحقيقة شامخة، ولحلت كل المشاكل الفكرية التي قابلوا وعجزوا عن حلها بالعقل. بل أن مجرد وجود هذه الحقيقة في نسقهم الفلسفي وإعطائها مكانتها الخطيرة كان كفيلا بأن يمنع وجود أي مشكلة فكرية حول مفهوم الألوهية وحقائق الإنسان والعالم.

وربما كان من نافلة القول أن نذكر أن المتأخرين من المعتزلة، كانوا ـــ إن صح هذا التعبير ـــ متحيزين للإنسان في فكرهم، حتى أنهم كانوا يثبتون ما يثبتون من قدرة وعلم واختيار وفاعلية مؤكدة، حتى لو أدى ذلك إلى الحد من طلاقة الصفات الإلهية من قدرة ومشيئة، غير شاعرين بأي غضاضة في ذلك، مرتكزين على أساس ضرورة إثبات العدل لله سبحانه وتعالى.

ومن ثم فقد يحق لنا القول أن فكرهم بدأ عند واصل بن عطاء فكراً في الألوهية والتوحيد الإسلامي في المقام الأول، ولكنه انتهى عند المتأخرين منهم فكراً انسانياً من حيث جرأتهم على التضحية بطلاقة خصائص الألوهية وصفاتها، محافظة منهم وإبقاء على الحرية الإنسانية. ولكن إبقائهم على الحرية الإنسانية لم يكن إعلاء منهم للإنسانية بقدر ما كان سبيلا لإثبات العدل الإلهي، ومن ثم يمكننا القول أن التوحيد ظل محور مذهبهم أولا وأخيراً وإن كانوا قد خالفوا بعض مبادىء التوحيد الإسلامي التي أثبتها السلف.

فلا شك أن إنتاج المعتزلة الفكري في العالم الإسلامي، كان غريباً إلى حد كبير عن روح القرآن والسنة، ومن ثم فلم يلبث أمره طويلا بين المسلمين. بينما استمر بعد ذلك المذهب الأشعري، كمذهب لأهل السنة سائداً حتى اليوم، وإن لم يكن مطابقاً تماماً لعقيدة السلف.

ولعل القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي الكبير كان له كثير الفضل في ذلك. حيث انتهى بالمعتزلة إلى منتصف الطريق بينهم وبين خصومهم من الأشاعرة وغيرهم. فلم نر بعده من مفكري المعتزلة من هو في مستواه. ومن ثم يمكن القول أن منهج الرأي المتطرف قد انتهى به وعلى يديه. ومن قبل فقد أثبت عجزه عن حل مشاكل العقيدة، اذا عمل الرأي بعيداً عن الوحي وباستقلال عنه، حيث كانت وسيلة هذا المنهج هي إثبات مقومات الحرية الإنسانية على حساب خصائص الألوهية، وليس هذا حلا للمشكلة من حيث أنه الموقف المقابل لموقف الجبرية الخالصة. وكلاهما مخطىء.



الباب الرابع

القضاء والقدر عند الأشاعرة



المحتوى



الفصل الأول

الأشعري والمنهج

١ ـ ابن كلاب ودعوى الجمع بين النص والعقل:

علمنا من الفصول السابقة أن أصحاب التأويل العقلي، ومقدمي الرأي على دلالة النص، قد انقسموا في العالم الإسلامي حيال المشكلة الحرية الإنسانية إلى فريقين الجهمية وهؤلاء جبريون تماماً، والمعتزلة وهؤلاء قدريون تماماً، فهما، وإن اتزنا في الأصل المنهجي، إلاّ أنهما حيال مشكلة الحرية قد تقابلا تماماً، حيث وقف كل منهما موقف النقيض من الآخر.

بينما تلاشى تأثير كل شيء في الوجود المخلوق في الفاعلية الإلهية، وانمحت بذلك الفاعلية الإنسانية بمقوماتها من القدرة والعلم والإرادة الحرة المختارة عند الجهمية، كانت هذه الفاعلية ذات تأثير خاص مستقل عن القدر الإلهي عن المعتزلة.

كما وجدنا السلف يقولون بالقول الثالث الوسط بين هذين المذهبين المتقابلين، فيثبتون القدر وحدوث كل شيء بالمشيئة الإلهية، كما يثبتون للإنسان اختياره وفعاليته الحرة الواقعة بقدر الله أيضاً. بيد أن هذا القول، وإن كان نابعاً من القرآن ومعبراً عنه، إلا أنه لم يقم عند أحد من الصحابة والتابعين والفقهاء والمحدثين تظيط في صورة المذهب المنسق المتكامل لأسباب ذكرناها، حين تكلمنا عن مفهوم السلف للحرية الإنسانية. في ظل عقيدة القرآن الخالصة في القضاء والقدر.

وقد رأينا كيف يقف المحدثون والفقهاء حتى عهد الإمامين أحمد بن حنبل والبخاري، موقف المعارضين بالمفاهيم الصحيحة لنصوص الوحي للآراء والتأويلات الخارجة على المدلولات اللغوية للنصوص والتي أحدثها الجهمية والمعتزلة وغيرهم

من أهل الرأي، فتسلح الجهمية والمعتزلة كخصوم لاتباع النص وحفاظه بفنون الكلام من مناظرة وجدل ومناقشة وأصول عقلية، يقيمون بها مذاهبهم، و يدافعون عنها، مما جعل أهل السنة والجماعة في حاجة ماسة إلى من يتسْلح بهذه الأسلحة للدفاع عن عقيدتهم التابعة من الكتاب والسنة. فكان أول من فعل ذلك منهم هو عبدالله بن سعيد القطان أبو محمد المعروف بابن كلاب المتوفي عام ٢٤٠ من الهجرة، والذي يصفه التاج السبكي (طبقات الشافعية) بأنه أحد أئمة المتكلمين)(١)، كما يصفه إمام الحرمين بأنه من (أصحابنا)(٢)، فهو اذن من أئمة المتكلمين ولكنه أيضاً من المنتسبين إلى أهل السنة، ولم يجتمع لأحد قبله هذا الوصف، وذلك لأن المتكلمين عموماً قبله كانوا أما جهمية وأما معتزلة، حيث كان أصحاب الحديث وأهل السنة والجماعة يرفضون الكلام والخوض فيه. والتعبير الأكثر دقة يقتضي منا القول بأنه أول متكلم ليس من الجهمية أو المعتزلة أو القدرية أو المرجئة أو الشيعة أو الخوارج.

الدين وجاء ابن كلاب فاعتنق عقيدة السنة، خاص الكلام للدفاع عنها. يقول الأستاذ الدكتور علي النشار في النشأة (يروي السبكي أنه رأى الإمام ضياء الدين الخطيب والد الإمام فخر الدين الرازي قد ذكر عبدالله سعيد في آخر كتابه غاية لمرام علم الكلام وأنه قال: ومن متكلمي أهل السنة في أيامه عبدالله بن سعيد التميمي الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم بكتابه وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وراث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل)(٣) فهو لم يكن اذن بعيداً عن علوم الحديث والسنة مع كونه متكلماً.

وذلك أيضاً ما يثبته عنه الشهرستاني بقوله (حتى انتهى الزمان إلى عبدالله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية)(٤).

---

(١) التاج السبكي ــ طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٥١.
(٢) الاشاد للجويني ص ١١٩.
(٣) السبكي ــ طبقات الشافعية جـ ١ ص ٢٢.
(٤) الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٣.

فكان ابن كلاب اذن هو أول مدافع عن مذهب السنة في مقابل الشيعة والمعتزلة والجهمية وغيرهم. وقد كتب ابن المطهر الشيعي كتابه منهاج الكرامة في معرفة الإمامة رداً على كتابات ابن كلاب عليهم)[1].

ومجمل عقيدة الكلابية كما أرخ لهم الأشعري في مقالاته (أنهم يقولون بأكثر ما ذكرنا عن أهل السنة [2] فسلك في مسألة الصفات طريقاً وسطاً بين أهل الإثبات وأهل النفي، لكي يتحاشى التعطيل والنفي من جهة كما يتحاشى الوقوع في التجسيم والتشبيه من جهة أخرى (وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين: فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها. وغيرهم ينكر هذا فأثبت بن كلاب قيام الصفات اللائقة ونفى أن ما يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها[3]. فهو يثبت لله سبحانه وتعالى صفاته من إرادة وعلم وقدرة ولكنه رفض أن يقول هي الذات كما رفض أن يقول أنها غير الذات فهو لم يزل مريداً بإرادة يستحيل أن يقال هي الله أو يقال هي غيره) (كما أنه لم يزل متكلماً من صفات النفوس كالعلم والقدرة)[5]. مع ذلك فإنه يرفض أن يصف صفات الله سبحانه بالقدم خوفاً من الوقوع في تعدد القدماء، فخص القدم بالذات لأنه معنى قائم بها (وعبدالله يقطع بأن صفات الباريء لم تزل، ولا أول لوجودها ولكنه امتنع عن تسميتها قديمة، إذ القدم عنده معنى قائم بالقديم، كما أن البقاء معنى قائم بالباقي)[6].

بل إنه يرفض القول أن الله سبحانه متعدد الصفات (وأما الذي ذكروه في الصفات فقد روى عن عبدالله بن سعيد أنه قال: الله تعالى واحد بصفاته وامتنع عن إطلاق القول بأن الصفات معدودة)[7].

---

(١) المنشأة جـ ١ ص ٢٧٠.

(٢) مقالات جـ ١ ص ٢٩٨ ط. استنبول ١٩٢٩.

(٣) ابن تيمية ــ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٤ ص ٤.

(٤) مقالات الأشعري ــ جـ ٢ ص ٥١٤.

(٥) مقالات جـ ٢ ص ٥١٧.

(٦) الشامل الجويني ص ١٤٠.

(٧) نفس المصدر ص ٣٥.

ومن ثم يمكن القول، تأكيداً، أنه يثبت لله سبحانه الإرادة الأزلية، التي ألا أول لوجودها، ويمتنع عن تسميتها ووصفها بالقدم، منعاً للتعدد، من ثم فهو يثبت القدر من الله خيره وشره، وطلاقة المشيئة الإلهية وشمولها لكل شيء مخلوق في الكون، وهو يثبت الكلام لله وهو غير مخلوق. والمخلوقات كلها تتم بكلمة كن (لا يخلق الله شيئاً حتى يقول له كن وليس القول خلقاً)(١).

أما عن موقفه من الجبر والإختيار فهو يثبت للإنسان الفاعلية في الأفعال الإختيارية المحاسب عليها، و يفرق بين الأفعال الإضطرارية والأفعال الإختيارية، ولكنه يجعل هذه الأخيرة مكتسبة، ودليل ذلك ما ذكره الأشعري في المقالات عن مذهبه في الكلام البشري الصادر عن الفاعلية البشرية حيث يقول (كذلك يقول عبدالله بن كلاب أن الكلام يكون اضطراراً و يكون اكتساباً)(٢).

وذلك يدل على أن هذا هو مذهبه في الأفعال البشرية التي منها الكلام البشري، ولكن ليس معنى وقوع الأفعال بالفاعلية البشرية عنده اكتساباً ــ حسب وصف الأشعري لمذهبه في ذلك ــ إن الإنسان خالق لفعله المكتسب فهو يفرد ــ متفقاً في ذلك مع أهل السنة والجماعة أي السلف ــ الله سبحانه بالخلق، ومن ثم فأفعال العباد الإضطرارية والمكتسبة مخلوقة لله سبحانه، وذلك أن ابن النديم ذكر أن لعبدالله من الكتب كتاب (خلق الأفعال) وكتاب (الرد على المعتزلة)(٣).

ومن ثم فمذهبه في ذلك أنه لا أحد (يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله أو أن يقدر أن يخرج من علم الله أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله فلا استطاعة ولا قدرة ولا فعل إلا بالله)(٤).

وأصل ذلك كله إفراد الله تعالى بالخالقية.

---

(١) مقالات جـ ٢ ص ٥١٢.

(٢) مقالات ص ٦٥.

(٣) ابن النديم ــ الفهرست ص ٢٦٩ إلى ٢٨٠.

(٤) النشأة جـ ١ ص ٢٧٩.

وأما كيف وفق أبن كلاب بين القول بالقدر وإثبات الأفعال الإختيارية للإنسان؟ فليس بين أيدينا من الآثار ما يوضح تفاصيل مذهبه وقوله، إلا أن الذي تثبته الكتب الكلامية وتؤكده هو أن (ابن كلاب هو سلف الأشعري وأستاذه الأكبر). وأن الأشعري كان تلميذاً مخلصاً لابن كلاب حين خرج على أستاذه المعتزلي أبي علي الجبائي.

والمتردد بين بعض المتكلمين قديماً، وبين بعض مؤرخي علم الكلام المحدثين: إن ابن كلاب والماتريدي والأشعري قد توسطوا منهجاً ثالثاً جمعوا فيه بين عقيدة السلف أو المتمسكين بالمدلولات الصحيحة للنصوص وبين عقيدة المعتزلة بخاصة، أو المغلبين الرأي على دلالات النصوص اللغوية بعامة.

ولكن هذا ليس صحيحاً.

ولبيان فساد هذا القول نقول: إن المنهج المزعوم الذي يحاول به أصحابه التوسط بين السلفية والإعتزال، أو المنهج الخاص بالتوفيق بين النقل والعقل قائم على فكرة باطلة، وإن كانت مضمرة وليست ظاهرة أو معلنة ومضمونها أن نصوص الوحي متعارضة مع أحكام العقل وقوانين المنطق.

والصحيح أن آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ الصحيحة لا يمكن أن تضرب بعضها بعضاً من جهة، كما أنها تتوافق تماماً مع العقل السليم من جهة أخرى.

كما أن التعارض القائم بين بعض نصوص الوحي بين العقل عند من يزعم ذلك، إنما هو تعارض بين هذه النصوص وبين الرأي، وليس بينها وبين العقل أو المنطق.

فالعقل أو المنطق أمر مشترك وعام بين جميع الناس أصحاب الفطر السوية، أما الرأي فيكون في كثير من الأحياة شخصياً أو وطنياً أو قومياً أو نابعاً من حضارة خاصة، أو ثقافة معينة. وكل هذه الأصول التي ينبع منها الرأي لا تخلو من التعصب والهوى والتقليد المفسد للموضوعية. مما يجعل الرأي متعارضاً مع المفاهيم القرآنية الصحيحة، ومن ثم يقول أصحاب الرأي أن هذه المفاهيم القرآنية الخالصة متعارضة مع العقل والمنطق وليس مع الرأي الناتج عن الهوى والتعصب.

أو يكون التعارض الموهوم قائماً بسبب خطأ في فهم النص، بحيث يكون المفهوم المستنبط من النص على سبيل الخطأ متعارضاً مع أحكام العقل فلا يكون التعارض بين المدلول الصحيح للنص وبين العقل، ولكن يكون التعارض قائماً في الذهن بين المدلول الباطل وبين العقل أو المنطق.

والاحتمال الثالث هو أن يكون التعارض قائماً في الذهن بين الرأي الفاسد وبين المدلول الخطأ المنسوب للنص، وهو ليس مدلولا صحيحاً له.

والإحتمال الرابع هو الحالة الوحيدة التي لا يقول فيها تعارض لا في الذهن ولا في الواقع ولا في الحقيقة بين النص والعقل،وهي أن يكون المدلول المستنبط من النص صحيحاً حسب قواعد اللغة العربية ومدلولات ألفاظها، وبحسب قواعد أصول الفقه، وفي نفس الوقت يكون المعيار الفكري والقانون العقلي سوياً غير فاسد.

فإذا ظهر تعارض ما في الذهن، فإن المعالجة يجب أن تكون بالنظر في المفاهيم المستنبطة من النص لتصحيحها حسب قواعد ومدلولات اللغة العربية وقواعد أصول الفقه، بالإضافة إلى ضرورة التأكد من نقاء وخلوص المعيار العقلي والميزان الفكري الذي توزن به نتيجة الإستنباط.

فالوسيطة اذا لا تكون إلا بين متطرفين، والصراط المستقيم لا يكون إلا وسطاً بين انحرافين متقابلين.

قال تعالى ﴿ وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ﴾ [1].

وقد علمنا أن السلف على صراط الله المستقيم، ثم تفرقت السبل من هذا الصراط ناحية اليمين وناحية اليسار، ومن ثم فإن الوسيطة تتمثل في صراط الله المستقيم بينما الإنحراف عن الوسيطة والخروج عليها يتمثلان في السبل التي تفرقت عن سبيل الله عز وجل.

---

(١) سورة الانعام: آية ١٥٣.

ومما لا شك فيه أن فكر المتعزلة كان خروجاً عن سبيل الله عز وجل وصراطه (وإن لم يصل هذا الخروج إلى حد الكفر والشرك) وذلك بسبب مخالفتهم لعقيدة السلف في الصفات والقدر كما مر بنا في الباب السابق، وبسبب ما ابتدعوه من مسائل مستحدثة.

فإذا جاء فريق يزعم أن الحق في التوسط بين السلف وبين الإعتزال، فإن هذا الزعم باطل لا محالة. لأن التوسط بين الحق والباطل باطل، من حيث أن الحق وسط بين باطلين مختلفين متقابلين متطرفين.

ومن حيث أن الحق واحد لا يتعدد. والسبيل إلى الحق واحدة لا تتعدد ولا تتفرع ولا تتشعب، ولو تفرعت لكانت كل السبل المتفرعة والمتشعبة باطلة، ما عدا سبيلا واحدة، هي الصراط المستقيم. ولذلك قال تعالى (ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله).

ولأن التوسط بين الصراط المستقيم وبين إحدى السبل الخارجة والنحرفة عنه لا يحقق الوسطية ولا يصيب الحق الذي يتمثل في الصراط المستقيم، ولكنه يسلك سبيلا باطلة جديدة، وهي بلا شك أقل انحرافاً وبعداً عن الصراط المستقيم من السبيل المرفوضة، ولكنها من المؤكد أيضاً ستكون خارجة عن الصراط المستقيم بزاوية انحراف نقل عن السبيل المرفوضة.

وهذا ما حدث من الأشاعرة المتأخرين حيث حاولوا التوسط بين السلف الذين يمثلون الصراط المستقيم أصدق تمثيل وبين المعتزلة الذين يمثلون انحرافاً فكرياً بسبب تغليب الرأي على المدلول الصحيح للنص.

فلم يسلك الأشاعرة المتأخرون سبيل الحق، أي الصراط المستقيم وإنما سلكوا سبيلا منحرفة جديدة، وليست هي سبيل المعتزلة، وليست سبيل الله المستقيمة التي كان عليها السلف من جيل الصحابة ومن تبعهم بإحسان وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

ونظراً لأن سبيل الأشاعرة المتأخرين كانت وسطاً بين السلف والمعتزلة، فإنها لم تكن على صراط الله المستقيم، ولم تصب الحق الخالص الكامل كما أنها

لم تكن منحرفة بنفس الدرجة التي كانت عليها الفرقة المعتزلة وإنما كانت تميل عن الصراط المستقيم بزاوية انحراف أقل من زاوية انحراف المعتزلة عنه، ولكنه انحراف على أي حال.

هذا بالنسبة للأشاعرة المتأخرين أما بالنسبة للإمام أبي الحسن الأشعري المنسوب إليه المذهب، فالذي نراه ونرجحه هو أنه ترك الإعتزال كلياً وعاد إلى عقيدة السلف وعقيدة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله كلياً أيضاً. وذلك بخلاف ما يقرره الأشعريون المتأخرون حيث يزعمون أنه عاد إلى عقيدة أحمد بن حنبل أولا. ثم عدل عنها إلى عقيدة وسط بين عقيدة الحنابلة و بين عقيدة المعتزلة، هي عقيدة الأشاعرة المتأخرين.

وهذا ما سيأتي بيانه تفصيلا بعد بإذن الله تعالى.

الأشعري يتبرأ من الإعتزال ويعود إلى عقيدة السلف ويموت عليها:

عاش الأشعري معتزلياً متتلمذاً على يد أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في عصره، ثم انشق عليه وعليهم، واعتزل الإعتزال.

وتروى لنا كتب تاريخ علم الكلام عدة روايات في سبب هذا الإنفصال:

أولها: قول الشهرستاني (جرى بين أبي الحسن الأشعري وأستاذه الجبائي مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح، فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى طائفة الصفاتية، فأيد فقالتهم بمناهج كلامية. وصار ذلك مذهباً لأهل السنة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية)[1].

وفصل لنا السبكي في طبقات الشافعية هذا الخلاف بقوله (سأل الشيخ أبو الحسن أستاذه يوماً عن ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي قائلا: ما عاقبتهم؟ فأجاب قائلا: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من الهلكات، والصبي من أهل النجاة، فرد الأشعري: ولم؟ فرد الجبائي: لأنه يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها. فرد الأشعرين قائلا: فإن قال الصبي: لم أقصر ولكن

---

(١) الشهرستاني الملل والنحل ص ١١٨، ١١٩.

مت قبل أن أتمكن من علمها. فأجاب الجبائي: إن الله يقول له: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت فكانت مصلحتك في الموت صغيراً، فرد عليه الأشعري، فإذا قال الكافر: ولم يا رب لم تراع مصلحتي أنا الآخر، فأموت صغيراً، وأنت تعلم أني حين أكبر سأكون كافراً، فلم يحر الشيخ جواباً) (١).

وإذا صحت هذه الرواية في تعليل رجوع الشيخ أبي الحسن الأشعري عن الإعتزال إلى أهل السنة والجماعة تكون مسألة الجبر والإختيار هي السبب في هذا الرجوع، لأنها في صميم أهل العدل الذي قامت المعتزلة لتقريره وتأكيده منذ أول عهدها ابتداء من واصل بن عطاء.

وبذلك تصبح هذه الرواية وثيقة دامغة لمذهب المعتزلة في العدل والتوحيد والقائمة على نظرية الصلاح والأصلح.

كما يعتبر إعتزال الأشعري صفوفهم وعودته إلى عقيدة السلف بمثابة إعلان لانتهاء عهدهم الفكري في العالم الإسلامي، وإفلاس منهج الرأي وعجزه عن تقديم العقيدة الإسلامية في صياغة وتصور صحيح خالص من الكتاب ومتوافق مع أحكام العقل بالرغم من أنهم أصحاب العقل حسب زعمهم.

ثانياً: ما قرره الأستاذ أحمد أمين في كتابه (ظهر الإسلام) حيث قدم رواية أخرى في تعليل ترك الأشعري الإعتزال ملخصاً إياها بقوله (إن رجلا سأل الجبائي: هل يجوز أن يسمى الله عاقلا، فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال، والعقال يعني المنع، والمنع على الله

فقال الأشعري: فعلى قياسك هذا لا يسمى الله حكيماً، لأن هذا الاسم مشتق من حكمه اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق لفظ حكيم عليه تعالى، فلم يحر الجبائي جواباً.

وسأل الأشعري: ما تقول أنت؟ قال أجيز حكيماً ولا أجيز عاقلا لأن طريقي في مأخذ أسماء الله لسماع الشرعي لا القياس اللغوي، فأطلقت حكيماً لأن الشرع

(١) السبكي ــ طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٥.

أطلقه، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته) (1).

وتثبت هذه الرواية اختلاف الأشعري مع أستاذه في مسألة الاسماء والصفات، كما أثبتت الأولى اختلافه معه في مسألة الجبر والإختيار والصلاح والأصلح، وهما قضيتان من قضايا القضاء والقدر.

كما تثبت الرواية الثانية أن الإختلاف بينهما أصبح أصولياً حيث افترق الأشعري مع أستاذه منهجاً وموضوعاً. فأثبت لله من الاسماء ما أثبته الشرع دون النظر إلى مبررات الإثبات العقلية والقياسات اللغوية، ومنع عنه الشرع دون النظر إلى النظر إلى الإلزامات العقلية لهذا المنع كذلك.

وباعتبار صحة الروايتين، يكون الأشعري قد خرج على المعتزلة لعجز طريقتهم عن تقديم النسق الإعتقادي الإسلامي النابع من القرآن الكريم أصلا والمقبول عقلا، سواء في صفات الله عز وجل أم في مسألة العدل الإلهي، والحرية الإنسانية.

ثالثا: ما يرويه ابن عساكر من روايات على لسان الشيخ مبيناً أن سبب تركه الإعتزال هو رؤياه لرسول الله ﷺ في منامه في أول شهر رمضان بأمره بالنظر في أدلة الإثبات لمسألة رؤية الله عز وجل في الآخرة، وسائر المسائل مما جعل الأشعري يترك كتب الكلام والإشتغال به، و يشتغل بالعلوم الشرعية.

ثم أتاه بعد ذلك رسول الله ﷺ في آخر شهر رمضان، فقال له مغضباً (من الذي أمرك بذلك، صنف وانظر هده الطريقة التي أمرتك بها، فإنها ديني، وهو الحق الذي جئت به، فأخذت في التصانيف والنصرة، وأظهرت المذهب) (2).

إعلان إعتزال الإعتزال والعودة لعقيدة السلف:

وكان خروج الأشعري على الإعتزال علنياً إذ طلع على الناس في الجامع بعد غيابه عنهم اسبوعين معتكفاً في بيته، وقال لهم (معاشر الناس إنما تغيبت عنكم

---

(1) أحمد أمين ــ ظهر الإسلام ص ٦٨، ٦٩.

(2) ابن عساكر ــ تبيين كذب المفتري على الإمام الأشعري ص ٤٢، ٤٣.

هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة. ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت بالله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلع من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس) [1].

أما انخلاعه مما كان يعتقده، فقد فصلته لنا رواية ابن خلكان في (وفيات الأعيان) عن تبرئه من الإعتزال أمام الناس في الجامع بعد اعتكافه بقوله على لسانه (أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وإن الله لا تراه الأ بصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة، فتخرج لفضائحهم ومعايبهم) [2].

وباعتبار صحة هذه الروايات الأخيرة والتي تتفق مع الروايات السابقة، فإن خروج الأشعري على المعتزلة علناً أمام الناس كان بعد قلق طويل وحيرة فكرية، ظل خلالها متردداً بين قبول الإعتزال منهجاً وموضوعاً كعقيدة أخيرة ثابتة له، يطمئن لها قلبه وتسكن بها نفسه.

يثبت هذه النتيجة مناظراته مع أستاذه أبي علي حول مسألة الصلاح والأصلح والعدل وأسماء الله تعالى، كما يثبته وتؤكده روايات الرؤيا إذ لا تحدث هذه الرؤيا إلا لمؤمن صادق امتلأت نفسه بالحيرة والقلق حول موضوع خطير، وما أخطر في حياة المؤمن من العقيدة التي يدين بها والتي يتحدد بها مصيره في الآخرة.

يقول عن نفسه (وقع في صدري في بعض الليالي شيء ما مما كنت فيه من العقائد، فقمت وصليت ركعتين وسألت الله يهديني الطريق المستقيم) [3].

إن منهج المعتزلة الفكري يحتم على صاحبه أن لا يطمئن ولا يثق إلا في النتائج المتفقة مع أحكام العقل حسب زعمهم. أما الأشعري فقد نبذ هذا السبيل العقلي المحض حيث لم يحصل به في صدره الإطمئنان حيال نتائجه، كما أن تفكيره العقلي نقضه وأظهر له معايبه وعجزه. فلجأ إلى سبيل آخر هو الدعاء وطلب الهدى من الله عز وجل. ولهذا دلالة منهجية هامة وهي أن الأشعري ترك العقل

---

(١) السبكي ــ طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٥.

(٢) ابن خلكان ــ وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٤٦.

(٣) ابن عساكر ــ تبيين كذب المفتري ص ٣٨.

كقبلة أولى وأساس وحيد ومرجح أسمى وحكم أعلى ينبغي على المفكر المعتزلي أن يتوجه إليه في هذا كله و يعول عليه أولا وأخيراً.

كما أن التوجه إلى الله بالدعاء والصلاة سائلا إياه الهدى إلى الطريق المستقيم يعني العودة إلى النص كقبلة أولى ومرجح أول وأخير. وحكم أعلى كما هو الحال عند السلف. ويمكن أن نستنبط من هذه الروايات السابقة حول انخلاع الأشعري عن الإعتزال كما ينخلع المرء عن ثوبه بعدة نتائج منهجية هي:

الأولى: نظرة الأشعري الجديدة حيال أدلة العقول حيث لم تعد عنده يقينية وموزثة للاعتقاد الصحيح من جهة، كما أنها لا تصلح كسند لعقيدة يدين بها الناس من جهة أخرى. وهذا بسبب تكافىء الأدلة العقلية التي تثبت القول ونقيضه معاً، مما يجعل دورها في التشكيك والحيرة العقيدية أكثر منه في الإقناع وترسيخ الايمان وتثبيته.

وهذا أوضح من مناظراته مع أبي علي الجبائي في مسألة الصلاح والأصلح ومسألة أسماء الباري تعالي حيث عارضه الأشعري بالبراهين المنطقية والحجج العقلية بنفس القوة التى دافع بها الأستاذ عن مذهبه.

الثانية: إن الأشعري أصبح ملتزماً حيال مسألة الأسماء والصفات وهي مبحث التوحيد عن المسلمين باتباع النص على نحو تعامل السلف معه وذلك حين قرر للجبائي أنه يثبت لله ما أثبته لنفسه، و ينفي عنه ما ينفيه عن نفسه، غير عابىء بالزامات الآراء والمذاهب وأحكام العقول وقياسات اللغة والدليل على هذه السلفية الواضحة الناصعة قوله (فأطلقت حكيماً لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته).

الثالثة: روايات رؤيا الأشعري لرسول الله ﷺ في منامه دليل على حيرته وتشككه في عقيدة المعتزلة.

ومناظرته في مسألة الصلاح والأصلح دليل على رفضه للاعتزال أو بدء عزوفه عنه.

ومناظرته في أسماء الله تعالى على التزامه بمنهج السلف واطمئنان إلى عقيدتهم.

لكن الذي يراه فريق من مؤرخي علم الكلام غير ذلك حيث يزعمون أن الأشعري انتقل من الاعتزال إلى مذهب السلف الذي يقرنون بينه وبين المشبهة ظلماً وزوراً ثم يزعمون أنه عاد بعد ذلك إلى منهج وسط بين الحشوية المشبهة وبين الاعتزال الذي هو مذهب الأشعري أو بتعبير أدق الأشاعرة الآن.

ومع إصرارنا على أن الأشعري إلى السلفية دفعة واحدة وظل عليها حتى الموت نرى أنه يتحتم علينا بيان هذا بأدلته رفعاً للإلتباس ودفعاً للشبهات التي يستغلها المخالفون للسلف محاولين الإحتفاظ بشيخ كبير من شيوخ الإسلام كسند لهم إذ ينتسبون إليه وهو منهم براء كما سيتضح لنا ذلك بعد.

إبطال دعوى اختلاف الإبانة عن اللمع منهجاً وموضوعاً وإثبات التوافق التام بينها

إن مسألة المنهج عند الأشعري ليست بالمسألة السهلة التي يتمكن الباحث من استجلائها بسهولة حيث كان السلف يتمسكون بالصراط المستقيم بين انحراف الحشوية من جانب والمعتزلة والجهمية من جانب آخر.

ولكن البعض فهم بعض المفكرين منهج الأشعري على أنه منهج جديد وسط بين الإنحرافين، كما اعتبر عقيدته وسطاً كذلك بين عقيدة هؤلاء وعقيدة أولئك.

من ذلك ما أثبته الجويني عن الأشعري أنه (نظر في كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا، فقالوا: لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة.

وقالت الحشوية المجسمة والمكيفة المحددة أن لله علماً كالعلوم وقدرة وسمعاً كالأسماع وبصراً كالأبصار، فسلك رضي الله عنه طريقه وسطاً)[1].

وتتضمن عبارات الجويني السابقة خطأ مضمراً يجب كشفه وإظهاره، وهو تقسيم الإتجاهات الفكرية قبل الأشعري إلى إثنين المعطلة من ناحية والمشبهة من ناحية أخرى وإغفال ذكر السلف كأصحاب الصراط المستقيم وهم الفقهاء المحدثون وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

---

(١) ابن عساكر ــ تبيين كذب المفتري ص ١٤٩.

ومن ثم قرر الجويني أن الأشعري جاء بعقيدته الوسط بين الإثنين ليقدم للمسلمين الصراط المستقيم بهذه الوسطية.

وهذا غير صحيح لأن الأشعري لم يبتدع هذه العقيدة ولم يحدث هذا المنهج عن طريق المزج أو الجمع بين الإتجاهين المنحرفين. والحقيقة هي أن الأشعري رجع إلى عقيدة الإمام أحمد بن حنبل باعتبارها عقيدة السلف وباعتبارها الصراط المستقيم. لم يحدث ولم يبتدع أما الذين أحدثوا عقيدة وسطاً بين المعتزلة وبين السلف فهم الأشاعرة اللاحقون على الأشعري ومنهم الجويني نفسه.

ومن قبله الباقلاني ومن بعده الغزالي وغيرهم.

أما بالنسبة للإمام الأشعري، فإنه وهو المنتقل بشعلة الفكر الإسلامي المتوهجة من المنهج العقلي المتطرف عند المعتزلة إلى رواق أهل السنة والجماعة حيث ظلال القرآن الكريم والحديث الشريف، فإن هذا الأمر يبدو لنا بعيداً تماماً عنه.

لقد ترك لنا الأشعري من أعماله الفكرية ما يجعلنا نضعه مع السلف الذين يتمسكون بظاهر النص مع التنزيه المطلق لله عز وجل كالحنابلة.

والحجة البالغة على هذا القول كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) حيث يبدأ فيه بالهجوم العنيف على المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة.

ثم يردف هذا الهجوم بباب في إبانة قول أهل الحق، قال فيه (فإن قال قائل، قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي تقولون، ديانتكم التي بها تدينون؟

قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وبسنة نبينا ﷺ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث. ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ورفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من أمام مقدم وخليل معظم مفخم وعلى جميع أئمة المسلمين)[1].

---

(١) الأشعري — الابانة _ ص ٧، ٨.

فبعد أن بين القرآن والسنة هما مصدر العقيدة، ذكر أن طريقة الإمام أحمد بن حنبل في فهم هذا المصدر ومنهجه في التعامل الفكري معه هو المنهج الصحيح.

ومن ثم يحق لنا القول بأن الأشعري في كتابه (الابانة) ليس إلا أحد الحنابلة في الأصول منهجاً وموضوعاً.

بيد أن الأشاعرة يرفضون هذه النتيجة المؤكدة و يتلمسون في كتاب الأشعري (اللمع) قولاً آخر يحاولون به إثبات أشعرية الأشعري — إن جاز هذا التعبير— أو بتعبير آخر يحاولون به إثبات مذهبهم إلى الأشعري.

يقول أحد الأشاعرة المعاصرين أن الأشعري لا يذكر في كتاب اللمع (الإمام أحمد رضي الله عنه ولا يشيد بمنهجه، بل هو على العكس من ذلك يهاجم في قسوة أولئك الذين يضيقون بالنظر والاستدلال، وهم الحنابلة)[1].

و يستدل على هذا وعلى أن الأشعري يتفق مع أتباعه المنتسبين إليه من بعده باستحسانه الخوض في علم الكلام كوسيلة ومنهج لعرض مذهب أهل السنة والدفاع عنه.

ومن ثم ينتهي الأشاعرة المنتسبين لأبي الحسن الأشعري إلى أن أشعري اللمع متكلم عقلي بخلاف أشعري الابانة الذي ثبتت لنا سلفيته وحنبليته تماماً. (فهذه الصورة العقلية التي أخذناها من اللمع توصل في الوقت نفسه إلى نتائج قد تكون متعارضة أتم التعارض مع تلك النتائج التي وصل إليها من اعتمد على الابانة في تقديم مذهبه وتقدير مواهبه). مما جعل الأشعري متناقضاً مع نفسه إذا كان كتب اللمع والابانة في زمن واحد ومات عليهما معاً.

وهذا استلزم من الباحثين والمؤرخين محاولة هذا التعارض الظاهر بين اللمع والابانة، وليس من سبيل إلا أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر. بمعنى أن الأشعري كتب أحدهما أولاً ثم عدل عنه وكتب الآخر كعقيدة أخيرة انتهى إليها فكره ومات عليها.

---

(١) الدكتور حمودة غرابة — مقدمة اللمع ص ٥.

وقد انقسم الباحثون ومؤرخو الفرق إلى فريقين حيال تعيين الكتاب الناسخ والكتاب المنسوخ.

ولذلك أهمية حيث يمكن معرفة العقيدة النهائية للأشعري من معرفة الكتاب الناسخ والكتاب المنسوخ.

الفريق الأول: وهم السلفيون و يرون أن الأشعري مات سلفياً، وأنه عندما اعتزل الاعتزال انتقل من المنهج العقلي إلى منهج وسط بين العقل والنقل فكتب اللمع، ثم تبين له فساد هذا الأخير أيضاً تركه وعاد إلى العقيدة السلفية الكاملة الخالصة معبراً عنها بالإبانة، فكتاب الإبانة هو الناسخ لكتاب اللمع عند السلفيين.

ويشاركهم في هذا الرأي بعض المستشرقين مثل «مكدونالد وجولد زيهر» حيث يقرران أن الأشعري مات سلفياً، باعتبار الإبانة آخر كتبه.

بيد أن المستشرقين يختلفون مع السلفيين من المسلمين في تعليل ذلك، فبينما يرى السلفيون أن الأشعري ترك الاعتزال إلى عقيدة وسط بين السلفية والاعتزال ثم ترك هذه الأخيرة لأنها لم ترض عقله ولم يطمئن إليها فعاد إلى الحق الكامل والصراط المستقيم أي إلى عقيدة السلف، نجد مستشرقاً مثل «مكدونالد» يرى أن الأشعري اضطر إلى كتابة الإبانة وهو لا يؤمن بما فيها وذلك على سبيل التقية من الحنابلة أصحاب النفوذ في بغداد في أخريات أيامه.

وهذا تعريض حاقد من مستشرق بأحد أئمة المسلمين حيث يصفه بالجبن كما أنه يصف الحنابلة بالاستبداد الفكري وهو قول ينقصه الدليل.

أما الفريق الثاني فهم الأشاعرة أو من يدينون بعقيدة وسط بين السلفية والاعتزال ــ حسب زعمهم ــ و يرون أن كتاب اللمع يعبر عن منهجها. إذ يعتقدون في صحة هذا المنهج والنتائج الفكرية التي أدى إليها من حيث أنه يجمع ــ حسب زعمهم ــ بين العقل والنقل في موازنة دقيقة ومطلوبة لتحقيق الوسطية بين طرفين كلاهما مجانب للحق والصواب. ومحاولة منهم لابقاء الأشعرية كمذهب قائم ومنتشر في كثير من بلاد العالم الإسلامي حتى اليوم، فإنهم يصرون على جعل اللمع هو الكتاب الناسخ والابانة هو الكتاب المنسوخ.

ومن ثم يمكن القول أن الحرب التي كانت سجالاً على السلف (الصحابة والتابعين) عندما تنازعتهم الفرق، تحاول كل فرقة الانتساب إليهم لاحقاق مناهجهم وإثبات عقائدهم، نقول: إن هذه الحرب قد انتقلت بعد الأشعري و بعد انقضاء عهد المعتزلة في العالم الإسلامي، إلى أبي الحسن الأشعري نفسه، حيث يحاول المنتسبون إليه إسماً أن يجعلوه مؤسساً لعقيدتهم بالرغم من أنه مات تائباً عنها.

وفي ساحة هذه الحرب الفكرية يقدم كل فريق أدلته:

أما أدلة **السلفيين** فهي ذات شقين:

الشق الأول: نفسي إذ أن الإنسان في تحوله من الباطل إلى الحق أو من الخطأ إلى الصواب إنما يتضح له الأمر شيئاً فشيئاً، و ينتقل إليه خطوة خطوة، ومن ثم يرون أن الأشعري (قد وصل إلى الحق على مراتب فترك أولاً مذهب المعتزلة إلى مذهبه الوسط فأصاب نصف الحقيقة، ثم ترك أخيراً مذهبه العقلي إلى مذهب السلف، فأصاب الحق كله)[(١)].

أما الدليل النقلي على سلفية الأشعري ــ وهو الشق الثاني من أدلتهم ــ فهو ما رواه ابن عساكر من رواية الأشعري عن نفسه إذ ذكر في كتابه (العمد) وهو مصنف في الرؤية ألفه بعد سنة عشرين وثلاثمائة ــ أسماء كتبه ذكر منها اللمع الكبير واللمع الصغير واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، وهو الذي بين أيدينا. ولم يذكر بين مصنفاته حتى هذه السنة من حياته كتاب الابانة وذلك دليل قوي على تأخر (الابانة) عن اللمع[(٢)].

كما يضيف السلفية دليلاً نقلياً آخر هو ما ذكره ابن عساكر عن مرحلة التحول، حيث غاب عن الناس قرابة أسبوعين، ثم أعان انسلاخه عن الاعتزال، ودفع إلى الناس ما كتبه خلال هذه المدة معبراً عن عقيدته الجديدة وذكر أن ما دفعه كان كتابي (اللمع) و(كشف الأسرار وهتك الأستار).

---

(١) د. حودة غرابة ــ مقدمة اللمع ص ٧.

(٢) ابن عساكر ــ تبيين كذب المفتري ص ١٢٨، ١٢٩.

ومن ثم يكون هذا برهاناً ساطعاً على أن اللمع كتاب التحول، والابانة كتاب العقيدة الأخيرة التي استقر عليها.

و يقدم السلفيون دليلاً نقلياً ثالثاً على تأخر الإبانة عن (اللمع) وهو أن الأشعري في كتاب مقالات الإسلاميين يذكر باباً بعنوان (هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة) و يورد فيه عقيدة أهل الإثبات كما يراها أهل السلف وكما هي في الإبانة تماماً، ثم يعقب في النهاية عليها بقوله (فهذه جملة ما يأمرون به وما سيعملونه و يرونه وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب وما توفيقنا إلا بالله).

ثم ذكر عقيدة ابن كلاب في الباب الذي يلي هذا الباب، فقال (فأما أصحاب عبدالله بن سعيد القطان، فإنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة) ثم لم يعقب بعد ذلك بانتسابه إلى عقيدته، كما فعل مع أصحاب الحديث وأهل السنة، لأن ابن كلاب يستعمل التأو يل في بعض صفات الفعل كما مر بنا أثناء العرض الموجز لمذهبه.

كما أن الأشعري نفي أن يكون بينه وبين كلاب اتفاق تام إذ قال (فإنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة).

كذلك يؤكد السلفيون قولهم في هذه القضية بأن الأشعري حين كتب المقالات كان يعلم بكل السبل المنهجية والعقائد الإسلامية وغير الإسلامية ومن الأولى عقيدة ابن كلاب ومنهجه الوسط. فلو كان منهجه وتلك عقيدته كما هي في اللمع لنسب نفسه إليها.

وأخيراً يقدم السلفيون دليلاً دامغاً يتلخص في أن الإبانة هاجم تفسير الاستواء بالاستيلاء، وقرر أنه مذهب المعتزلة والجهمية والحرورية، وسرد الآيات القرآنية الدالة على الاستواء، كما أثبت رؤية الله تعالى في الآخرة.

كذلك أثبت لله سبحانه وتعالى الوجه والعين والبصر واليدين على قول أهل السنة، رافضاً للتأو يل باعتباره سبيل الفرق الزائغة عن الحق و باعتبار نتائج منهج التأو يل باطلة ومخالفة لعقيدة سلف الأمة. بل أنه يقدم الأدلة النقلية والعقلية على فساد هذه النتائج.

فلا يعقل إذاً أن يرجع عن هذه العقيدة إلى منهج التأويل ونتائجه بعد أن اعتبر التأويل بعامة منهجاً للفرق الضالة الزائغة.

ولو حدث ذلك وكتب كتابه (اللمع) بعد (الإبانة)، لأعلن رجوعه عن عقيدة الإبانة، كما أعلن رجوعه عن الاعتزال من قبل، بينما خروجه على عقيدة اللمع أو ابن كلاب واعتناقه لعقيدة السلف لا يستدعي هذا الإعلان لأنه إتمام. لما سبق أن أعلنه من قبل إلا وهو الرجوع عن عقيدة أهل التأويل العقلي عموماً إلى عقيدة السنة والجماعة أو السلف كما هي عند الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى والتي تقوم على الالتزام بمعنى النص دون صرفه عن ظاهر معناه بدون صارف مشروع مع نفي التشبيه والتمثيل ومع رفض التعطيل أيضاً بالتأويل الكلامي والفلسفي والباطني.

أما أدلة **الأشاعرة** التي يحاولون بها إثبات نسخ اللمع للإبانة فإنها متعدد تعرضها كما عرضها أحد الأشاعرة المعاصرين ضماناً للموضوعية وللحياد في العرض.

أولاً: الصورة السلفية التي تصورها الإبانة صدرت أولاً، والصورة العقلية التي يقدمها اللمع صدرت أخيراً، إذ كانت هذه الصورة الأخيرة التحديد الأخير للمذهب الأشعري في وضعه النهائي الذي مات صاحبه وهو يعتنقه و يعتقد صحته و يدافع عنه، و يرضاه لاتباعه[1].

والدليل على هذا أن الأشعري في الإبانة أشرق أسلوباً وأكثر تحمساً وأعظم تحاملاً على المعتزلة وأبعد ما يكون عن آرائهم، وهذه مظاهر نفسية يجدها المرء في نفسه تجاه رأيه الذي يتركه إبان تركه أو بعد التخلي عنه.

أما الدليل الثاني فهو ما يبدو على اللمع من نضوج يحتاج إليه الإبانة، وحسب القارىء أن يراجع باباً مشتركاً في الكتابين ليرى أن (اللمع) في هذا الباب قد أحاط بمسائله، وأجاد في عرض أدلته، وأفاض في اعتراضات خصومه، وأحسن في

---

(١) الدكتور حمودة غرابة ــ مقدمة اللمع ص ٧.

الرد عليها، مما يدل على أن كتاب (اللمع) لم يكتب إلا في الوقت الذي نضج فيه وفي نفس صاحبه)[1].

وليس لدى الأشاعرة أدلة أخرى بعد هذين الدليلين، ومن الواضح أنها دليلان متهافتان لا يقويان على مواجهة أدلة السلفيين النقلية والعقلية.

ولذلك يلجأ بعض المنتصرين من المعاصرين للأشعرية أو بتعبير أدق الذين يرغبون في الانتصار لها ضد السلفية إلى محاولة دحض الأدلة التي لها قوة الإثبات والترجيح فيردون رواية ابن عساكر التي ذكر فيها تأليف اللمع خلال مدة الاعتزال في مرحلة التحول.

أما رواية ثبت مؤلفات الأشعري التي ذكرها في كتابه (العمد في الرؤية) حيث ذكر اللمع ولم يذكر الإبانة، فقد حاول أصحاب هؤلاء دحض الحجة التي تثبت موت الأشعري على عقيدة السلف. فقال أحدهم[2] أن ابن عساكر حين أهمل كتاب الإبانة في هذا الثبت فإنه ذكر كتاب (المختصر في التوحيد والقدر) ورجح أنه كتاب (الإبانة) والدليل على هذا ما ذكره ابن عساكر أنه في أبواب من الكلام، منها (إثبات رؤية الله بالأبصار، والكلام في سائر الصفات، والكلام في أبواب القدر كلها وفي التولد والتعجيز والتجويز، وسألناهم فيه عن مسائل كثيرة ضاقوا بالجواب عنها، ولم يجدوا إلى الإنفكاك عنها بحجة سبيلاً)[3].

وبالمطابقة بين موضوعات الإبانة، وبين هذا الكتاب يتبين اتفاقهما موضوعاً وترتيباً، كما أن الإبانة يصلح له ككتاب صغير إلى حد ما عنوان (المختصر في التوحيد والقدر)، هذا صحيح.

ولكن هذا التشابه لا يكفي أن يكون الكتابان كتاباً واحداً لمجرد تشابه الموضوعات وترتيبها لأن ذلك قائم بين كثير من كتب علم الكلام وبين كتب الأشعري بدليل اتفاق بعض الأبواب بين اللمع والإبانة.

---

(١) الدكتور حمودة غرابة ــ مقدمة اللمع ص ٧، ٨.

(٢) الدكتور محمد جلال موسى في بحثه للجتير عن نشأة الأشاعرة.

(٣) ابن عساكر ــ تبيين كذب المفتري ــ ص ١٣١، ص ١٣٢ في المرجع السابق.

كما أن الاختلاف الواضح بين الحروف التي يتكون منها إسما الكتابين تمنع الاختلاط نتيجة للتصحيف أو التحريف بينهما كذلك يلاحظ أن ابن عساكر ذكر أن كتاب (المختصر في التوحيد والقدر) يحتوي على كلام في التولد بينما ليس في الإبانة ذلك.

ولو افترضنا جدلاً وجود الكتابين في ثبت واحد ووقت واحد للأشعري، فذلك وإن كان ينفي أسبقية اللمع فإنه لا يصح كدليل على أسبقية الإبانة، بل يبرهن على أن احتمال أسبقية أحدهما على الآخر قائم بلا مرجح.

ولكن أليس هناك احتمال ثالث لهذين الاحتمالين، ونعني بهما أسبقية اللمع على الإبانة، وأسبقية الإبانة على اللمع؟.

إن هذين الاحتمالين يقومان على فرض يقول بتناقض الكتابين واختلافهما منهجاً وموضوعاً؟.

والذي أراه وأقرره باطمئنان هو أن الكتابين متفقان تماماً منهجاً وموضوعاً والاختلاف الظاهر نتيجة النظرة السطحية فيهما لا يمس المنهج ولا العقيدة التي يحتويها كل منهما.

ودعوى الاختلاف بينهما تحتاج إلى تحقيق وإلى نظرة متفحصة وعلى كل حال فأدلة السلفيين لإثبات سلفية الأشعري دامغة وحججهم بالغة في حالة ثبوت وجود الاختلاف بين الكتابين، وهو ما أرفضه وسندلل على بطلانه بعد حين. وفي هذه الحالة سيثبت بلا شك أن الأشعري عاد من الاعتزال إلى عقيدة السلف مرة واحدة وظل عليها ومات عليها.

الاتفاق الكامل بين الإبانة واللمع منهجاً وعقيدة:

حيال هذا الأمر لا نملك إلا أن نتساءل: هل اللمع حقاً متناقض أو مختلف مع الإبانة بحيث يتحتم علينا أن ننسخ أحدهما بالآخر، منعاً لتناقض الأشعري مع نفسه، كما يزعم بعض المستشرقين، الذين يجعلون الإبانة كتاباً اتخذه الأشعري في الظاهر تقية من الحنابلة أصحاب النفوذ في بغداد وقتئذ، فيلحقون بالشيخ الكبير صفات غير لائقة به من التلون وأخلاق تتنافى مع التقوى والإيمان كالخداع والنفاق

في العقيدة إذ يظهر خلاف ما يبطن، ولا شك أنه بريء من هذا كله.

والرد عليهم واضح، إذ أنه لم يفعل ذلك وهو معتزلي علماً بأن الاعتزال أبعد للحنابلة من عقيدة اللمع التي يقال أنها وسط بين الاعتزال والسلفية وكيف يظل الأشعري أربعين عاماً معتزلياً معلناً ذلك بكل شجاعة رغم نفوذ الحنابلة حسب تخرصات المستشرقين، ثم هو يجبن ويخاف و يظهر خلاف ما يبطن بعد أن يخرج عليهم؟

ومن الذي قال أن الحنابلة استخدموا نفوذهم في ظلم وتعذيب أصحاب المذاهب المخالفة، كما فعل المعتزلة في عهد المأمون ومن بعده ضد أحمد بن حنبل رحمه الله وغيره من الأئمة، بالرغم من ادعائهم بأنهم أصحاب حرية الفكر والرأي؟.

والحقيقة أن دعوى اختلاف اللمع عن الإبانة دعوى باطلة يحاول ترسيخها أعداء السلف وأهل البدع من المسلمين وأهل الزيغ من الملحدين.

إن ما وجدناه في اللمع والإبانة يدل دلالة قاطعة على أنه لا تناقض ولا اختلاف بينهما مما يجعل القول بأن الأشعري دون أن ينسخ أحدهما بالآخر هو القول الصحيح الراجح.

كما أننا لا نقبل دعوى اختلاف عقيدة الإبانة عن عقيدة اللمع اتباعاً لقضية أثارها المبتدعون وأثارها المستشرقون دون أن يكون لنا النقد العميق والتحليل الدقيق لنصوص الكتابين، ومعرفة حقيقة هذا الاختلاف إن وجد. وحقيقة ظروفه ومقتضياته.

إنه مما لا شك فيه أن بين الكتابين اختلافاً لكن الذي نرفضه هو أن يكون بين العقيدة المتضمنة في كل منهما اختلافاً.

لذلك يتحتم علينا أن نجيب على السؤال:

هل الاختلاف بين عقيدة الكتابين يصل إلى حد التناقض أو التغاير حتى يتحتم علينا أن ننسخ أحدهما بالآخر تبرئة لصاحبها من التناقض أو أن الأمر لا يستحق ذلك؟

ولعل أول ما ينبغي البدوء به لمعرفة في تحقيق نصوص الكتابين ومقارنة العقيدة في كل منهما هو النظر في اسمي الكتابين لما لهما من دلالة.

(فالإبانة عن أصول الديانة) يوحي بأن الأشعري في ذهنه تقديم عقيدة القرآن الكريم والسنة إلى المسلمين، وبالذات إلى عامة المسلمين. لأن المقصود بالديانة هنا (الإسلام) والإبانة المقصودة هي للمسلمين.

ومن ثم يمكن القول أن كتاب (الإبانة) مكتوب وموجه للباحثين عن الحق من المسلمين المخلصين لازالة شبهات المبطلين والمشككين من نفوسهم.

أما اسم كتاب اللمع فهو (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع). وهذا الاسم كما اختاره صاحبه لكتابه يدل دلالة قاطعة على الاختلاف بينه وبين الكتاب السابق ــ لا في العقيدة ــ ولكن في أمرين هامين يؤثران في منهج الكتاب وأسلوبه، أما الأول: فهو الهدف من كتابته. وأما الثاني: فهو المخاطب به الكتاب والموجه والمكتوب من أجله.

أما هدف (الإبانة) فهو تبيين أصول الدين للمسلمين.

بينما هدف (اللمع) الرد على أهل الزيغ من غير المسلمين وأهل البدع من المسلمين.

فالمغايرة بين الكتابين قائمة في الهدف ثم هي قائمة في الفئة التي كتب الأشعري الكتاب لمخاطبتها به.

وهذا يحتم اختلاف الأسلوب والطريقة بينهما يؤيد هذه الحقيقة الهامة متنا الكتابين.

فمن حيث الموضوع يخاطب الأشعري في اللمع أولاً أهل الزيغ من الملاحدة.

فيبدأ الكتاب بالدليل على وجود الصانع والخالق للمحدثات ثم يدلل بعد ذلك على أنه لا يشبه المخلوقات ثم يبرهن على وحدانيته.

ثم يبرهن على البعث.

ثم يثبت استحالة الجسمية على الله عز وجل وكل هذا موجه للكافرين والملاحدة.

وبعد ذلك يثبت بعض صفات الله عز وجل كالعلم والقدرة والسمع والبصر وأنه لم يزل يتصف بها.

ويمكن اعتبار هذا القسم من الكتاب موجهاً إلى غير المسلمين ــ أو بتعبير أدق ــ موجهاً إلى الباحثين عن الحق من غير المسلمين.

على أن القسم الثاني من الكتاب، وهو الأكبر، يوجهه الأشعري إلى أهل البدع من المسلمين ويقصد بهم المعتزلة والجهمية والشيعة والخوارج والمرجئة والقدرية وغيرهم من فرق المسلمين الذين ابتدعوا وحرفوا في بعض المسائل الاعتقادية، فخرجوا بها عن عقيدة القرآن والسنة كما فهمها الصحابة والتابعون.

ولذلك ناقش الأشعري هؤلاء المبتدعة هذه المسائل الخلافية مثل الكلام في القرآن والارادة وأنها تعم سائر المحدثات. ثم الكلام في رؤية الله عز وجل في الآخرة والكلام في القدر، ثم الكلام في الاستطاعة والتعديل والتجوير والإيمان والخاص والعام والوعد والوعيد ثم الكلام في الإمامة.

ولا يخفى على أحد أن هذه كلها مسائل مثارة داخل الفكر الإسلامي بين الفرق من أول مسألة خلق القرآن حتى مشكلة الإمامة.

وهكذا نجد أن عنوان الكتاب يعبر عن متنه ومضمونه بقسميه حيث هو رد على أهل الزيغ من الملاحدة وأصحاب العقائد المشركة الأخرى ثم هو رد على أهل الزيغ من الملاحدة وأصحاب العقائد المشركة الأخرى ثم هو رد على أهل البدع من المسلمين.

وهذا يستتبع من الأشعري ــ أو أي مفكر أو أي كاتب آخر ــ انتهاج منهج يختلف باختلاف المخاطب من ناحية، وباختلاف الهدف من تأليف الكتاب وتصنيفه من ناحية أخرى.

فحين يخاطب أهل الزيغ من الملاحدة والمشركين، يتحتم عليه أن ينتهج نهجاً عقلياً محضاً. لأن مخاطبة من لا يؤمن برسالة سيدنا محمد ومن لا يؤمن بأن القرآن كلام الله سبحانه ومنزل عليه وحياً، لا تصح بالقرآن والسنة بمقتضى كونها وحياً من الله عز وجل ملزماً من الخالق للعباد وليس من سبيل لمناقشة الكافر بالوحي الأخير أو الذي لم يؤمن به بعد سوى أحكام العقل ومقررات المنطق السديد.

الفصل الثاني

القضاء والقدر ومفهوم الحرية عند الأشعري

١ ـــ حدوث كل شيء بقضاء الله وقدره حتى معاصي العباد:

علمنا مما سبق أن المذهب الأشعري كان بمثابة رد فعل الإعتزال في العالم الإسلامي منهجاً وموضوعاً.

ومن ثم يمكن القول أن الأشاعرة رفضوا معظم الأسس الفكرية التي بنى عليها المعتزلة مذاهبهم.

فخالف الأشعري المعتزلة في تعطيل ونفي الصفات كما مر بنا فيثبت الصفات و يأخذ بما أخذ به السلف في هذه المسألة و يلتزم في مسألة أسماء الله بما أثبته الشرع كما علمنا.

وهو في كل ذلك يحاول أن يكون في تصوره الإعتقادي في الألوهية متفقاً مع القرآن والسنة. فأثبت لله طلاقة صفاته من علم وقدرة وحياة وإرادة ـــ كما أثبت علماً هو به عليم وقدرة هو بها قادر وإرادة هو بها مريد وجعل هذه الصفات قديمة.

ومن ثم فقد أثبت الأشعري طلاقة الفاعلية الإلهية من حيث أن القدرة والعلم والإرادة صفات ذات الله سبحانه وتعالى قديمة مطلقة. فنسب حدوث كل شيء في الكون المخلوق لفعل الله عز وجل، ورفض أن تكون هناك فاعلية حقيقية لغير الله في هذا الكون.

وبذلك يثبت الأشعري القدر من الله خيره وشره معارضاً المعتزلة والقدرية عموماً الذين رفضوا وقوع أفعال الشر بإرادة الله وقدره، وجعلوها نتاجاً خالصاً لفاعلية العباد مستقلة عن الفاعلية الإلهية في إحداثها للفعل.

ودليل الأشعري على قدم الإرادة وشمولها هذا الذي يرد به على المعتزلة هو أنهم قد أثبتوا أن الله لم يزل عالماً بما سيكون قبل أن يكون في الوقت الذي سيكون، فإذا كان المعتزلة قد رفضوا القول بحدوث العلم الإلهي (لأن ذلك يقتضي أن يكون حدث بعلم آخر، كذلك لا إلى غاية، قيل لهم فلم أنكرتم أن تكون إرادة الله محدثة مخلوقة، لأن ذلك يقتضي حدوثها عن إرادة أخرى ثم كذلك لا إلى غاية)[1]. ثم ينتهي الأشعري في جداله مع المعتزلة بأنه لا يجوز أن تكون إرادة الله محدثة لتعلقها بالحوادث في زعمهم (لأن من لم يكن مريداً حتى أراد لحقه النقصان)[2].

وفي محاولة إثبات قدم الإرادة الإلهية رغم حدوث المراد بها، إنما يحاول إثبات الإرادة نفسها لأن الأشعري ـــ كخصوم المعتزلة عموماً ـــ يرى أن تعلق الإرادة بالمراد من حيث الوجود والعدم، يؤدي في النهاية إلى إبطال الإرادة ونفي هذه الصفة عن الله سبحانه وتعالى.

٢ ـــ إبطال حجج المعتزلة وأدلتهم على نفي القدر:

ولقد مر بنا قول بعض شيوخ المعتزلة بأن إرادة الله للشيء هي خلقه له. ومن ثم يفسر أصحاب هذا الرأي (قوله تعالى ﴿أن نقول له كن فيكون﴾ أي نكونه فيكون من غير أن نقول له في الحقيقة شيئاً)[3].

و يرد الأشعري على هؤلاء بقوله أن هذا القول يؤدي إلى تعطيل الإرادة ونفيها عن الله، وهذا ما لا يليق بالأحياء (و يقال لهم: إذا كان معنى أن الله تعالى أراد الشيء أنه فعله، ومعنى أراد حركة، الشيء أنه حركة فما أنكرتم أن يكون الجماد في الحقيقة مريداً لحركة نفسه، بمعنى أنه يتحرك، وأن لا يكون للبارىء تعالى على الجماد مزية في الإرادة، وأن لا يكون له مزية على من وقع فعله وهو غير مريد له، لأنه قد حصل له معنى كما حصل للبارىء تعالى معنى فاعل؟)[4].

(١) الأبانة ص ٤٤.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) اللمع ص ٣٤.
(٤) نفس المصدر ص ٣٥، ٣٦.

ثم ينتقل الأشعري بعد إثبات الإرادة القديمة لله تعالى إلى إثبات طلاقتها وشمولها لكل ما يحدث في الكون، رافعاً شعار أهل السنة والجماعة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن متبعاً فيه أسلافه من الصحابة والتابعين والفقهاء والمحدثين، فأثبت وقوع الكفر والمعاصي بإرادة الله ملزماً المعتزلة بأن القول بأنه (قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان وهو لا يريده)[١]، يلزم بنسبة العجز إليه سبحانه، وهذا ما لا يليق به ومخالف للشعار الذي أجمع عليه المسلمون.

كما أن ذلك يجعل إبليس أولى بصفة الإقتدار من الله عز وجل، بناء على الإلزام السابق.

والإلزام الثاني للمعتزلة في أصلهم الكبير هو أن (تكون مشيئة إبليس من مشيئة رب العالمين[٢]، لأن الكفر الذي لم يريده الله وأراده إبليس للناس أكثر حدوثاً فيهم من الايمان الذي أراده الله لهم ولم يرده إبليس.

فالأشعري يقرر أن الإرادة شاملة مطلقة قياساً على العلم الإلهي، فكما أن الأولى بالألوهية أن يكون علمها شاملاً مطلقاً فكذلك الأولى أن تكون الإرادة شاملة مطلقة[٣]، وذلك لأن القول بوقوع مالا يريده الإله يعني أن الفاعلين قد (أكرهوه وهذه صفة القهر). أي أن ما وقع كان سهواً منه وغفلة وذلك كله محال عليه سبحانه.

والإلزام الثالث الذي يلزم به الأشعري المعتزلة نتيجة نفيهم التقدير الإلهي السابق للمعاصي من العباد، هو أن القول بوقوع حدث في سلطان الله لا يريده هو كالقول بوقوع حدث في سلطانه لا يعلمه سواء بسواء وهذا ما ينكره المعتزلة إذا يقولون بشمول العلم الإلهي.

٣ ـ أدلة الأشعري على إثبات القدر:

أما أدلة الأشعري في إثبات القدر أو طلاقة المشيئة الإلهية فهي:

---

(١) الإبانة ص ٤٤.

(٢) الإبانة ص ٤٥.

(٣) الإبانة ص ٤٥.

أولاً: إن الإرادة إذا كانت من صفات الذات، بالدلالة التي ذكرناها، وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته)(١).

ثانياً: إن الله هو الخالق الوحيد لكل ما في الكون حتى معاصي العباد، وهذا يوجب إرادته لما يخلق ولما يفعل(٢).

ثالثاً: القول بأن المعاصي تقع بدون إرادة الله سبحانه بمعنى أنها كائنة شاء الله، أم أبى، وذلك يلحق به صفة الضعف وهذا محال، أو أنها كائنة سهواً وغفلة، وهذا أيضاً محال.

رابعاً: حجة المعتزلة الوحيدة في القول بوقوع المعاصي بدون إرادة الله هي أن مريد السفه سفيه حيث أن ذلك في زعمهم ينسب الشر والنقص له سبحانه وتعالى عن ذلك، و يرد الأشعري على ذلك بقوله تعالى على لسان ابن آدم لأخيه ﴿إني أريد أن تبؤ بإثمي وإثمك﴾ولم يكن سفيهاً ولا فاعلاً للشر رغم أنه سمح لأخيه أن يقتله، حتى يبوء بإثمه ولم يمد له يده لقتله، كما أن يوسف بقوله ﴿رب السجن أحب إلي مما يدعونني﴾. يعني إرادته للسجن الذي هو معصية للآخرين دون أن يكون سفيهاً أو عاصياً. ثم ينتهي إلى أن الله سبحانه (يريد سفه السفهاء ولا ينسب إليه أنه عز وجل سفيه)(٣).

خامساً: السفيه هو الذي يأتي الفعل منافياً للشريعة التي نزلت عليه والله سبحانه وتعالى هو منزل الشريعة (وليس تحت شريعة) ولا فوقه من يحد له الحدود، و يرسم له الرسوم، ولا فوقه مبيح ولا حاظر ولا آمر ولا زاجر، فلم يجب إذا أراد ذلك أن يكون قبيحاً أو ينسب إليه السفه سبحانه وتعالى)(٤).

سادساً: الذي يريد (ما يعلم أن لا يكون أو يغلب عنده أنه لا يكون فهو متمن)(٥).

فإذا أراد الله في زعم المعتزلة ــ أن يكون من العباد طاعة، فكانت معصية، فذلك يلزمهم بجواز صفة التمني عليه)(٦).

(١) اللمع ص ٤٧.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) الإبانة ص ٤٥.
(٤) الإبانة ص ٤٨.
(٥) اللمع ص ٥٦.
(٦) اللمع ص ٥٦.

سابعاً: مريد الطاعة منا مطيع ومريد السفه منا سفيه والله سبحانه وتعالى (يريد الطاعة منا وليس مطيعاً فكذلك يريد السفه وليس سفيهاً)[1].

ثامناً: قول الله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله). يعني أن كل ما يريده العبد إنما هو بمشيئة الله تعالى)[2]. أو قوله (ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد) أي أن الإقتتال واقع بمشيئته فهو يفعل ما يريد. وكذلك قوله ﴿ولو شاء ربك لامن من في الأرض كلهم جميعاً﴾وقال﴿ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها﴾ وقال﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه﴾فيبين الله سبحانه أن القتال واقع بإرادته كما أن كل شيء حتى إيمان الناس وكفرهم واقع بإذنه ومشيئته عز وجل.

وهكذا يقول الأشعري بالقدر خيره وشره، ويؤمن به متبعاً في ذلك عقيدة السلف من الصحابة والتابعين والفقهاء والمحدثين، ولكنه استعمل في دحض إنكار المعتزلة للقدر أسلوبهم ومنهجهم، ملزماً إياهم، كفرقة من فرق الأمة، بالحجة العقلية القائمة على النص.

والإيمان بالقدر لا يتوقف على إرادة الله المطلقة الشاملة عند الأشعري، بل أنه يمتد ليصبح إيماناً بالفاعلية الإلهية المطلقة فكل ما يقع من المحدثات والأفعال في العالم، إنما هو بعلم الله وقدرته ومشيئته أي بفاعليته تعالى، وذلك حتى أفعال العباد القبيحة.

فإعلام الله سبحانه وتعالى العباد شيئاً يعني أنه عالم به، وكذلك أقدارهم على فعل شيء يعني أنه قدير عليه، وتمكينهم من فعل شيء يعني أنه خالق لهم هذا الفعل، حتى ولو كان الكفر.

٤ ـــ أفعال العباد مخلوقة لله ككل شيء في الكون:

ومن ثم يعود الأشعري في مشكلة (خلق أفعال العباد) إلى عقيدة الصحابة والفقهاء المحدثين أيضاً، ويستدل بالأدلة النقلية مثل قوله (والله خلقكم وما تعملون). ثم يدحض تأويلات المعتزلة ويبطل صرفهم اللفظ عن معناه في الآية

---

(١) الإبانة ص ٤٨.

(٢) اللمع ص ٥٧.

فيقول (أنه لو جاء لزاعم أن يزعم أن قول الله تعالى (خلقكم وما تعملون) أراد به غير أعمالهم كما أراد بقوله ما يأفكون (غير افكهم لساغ أن يزعم أن قول الله تعالى: خلقكم وما تعملون) أراد به غير أعمالهم كما أراد بقوله (ما يأفكون) غير أفكهم ولساغ أن يزعم أن قول الله تعالى (جزاء بما يعملون) إنما أراد به غير أعمالهم كما أراد بقوله (خلقكم وما تعملون) غير أعمالهم كما أن قوله ما يأفكون إنما أراد به غير أفكهم. فلما لم يجز هذا لم يجز ما قاله هؤلاء)[1].

بل أنه يعلل إيمان المؤمن بإرادة الله فقط، كفر الكافر و يدلل ببعض الآيات على أنه قادر على أن يفعل بهم لطفاً لو فعله لامنوا أجمعين كما أنه قادر على أن يفعل أمراً لو فعله كفروا كلهم)[2].

لقد كان الأشعري رحمه الله يمثل الضمير الإسلامي النابع من القرآن والسنة في وجه المعتزلة الذين أدى بهم مذهبهم إلى الحد من المشيئة الإلهية وإلى إثبات وجود قدرات خالقه ومؤثره مع الله في كونه ومستقلة عنه، فذهب إلى الطرق الأخر في هذه المسألة وجعل علة إيمان المؤمنين هو الله عز وجل اختصهم بالنعيم والتوفيق والتسديد، بما لم يعط الكافرين مثله وفضل عليهم المؤمنين[3].

من ثم يمكننا القول أنه غفل عن الناموس الذي يمد به الله الهدى للبعض ويمد به الضلال للبعض الآخر. بدا مذهبه بذلك مؤدياً إلى القول بالجبر، وأعطى لخصومه الفرصة والسند لاتهامه بالجهمية.

والحقيقة أن الأشعري حين يؤكد طلاقة الفاعلية الإلهية وشمولها و يرجع إليها كل شيء في الوجود المخلوق مستنداً إلى قوله ﴿فعال لما يريد﴾ يضع الأصل الكبير (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فإنه لا ينفي الإستطاعة البشرية تماماً. وذلك ينقذه من القول بالجبر المؤدي فكرياً إلى نسبة الظلم لله تعالى، إلا أنه لا يعفيه من شبهة ميل مذهبه للجبرية كما هو مشاع عنه.

---

(١) اللمع ص ٧٠.
(٢) الإبانة ص ٥٠.
(٣) الإبانة ص ٥٠.

ولكن الأشعري يعطي للإستطاعة البشرية حدوداً وخصائص معينة بحيث لا تصبح في فعلها وعملها مستقلة تماماً عن القدرة الإلهية المطلقة. وكذلك نجد الإرادة الإنسانية فهي عنه خاضعة ككل شيء للإرادة الإلهية ومندرجة تحتها، وكذا الأمر في العلم البشري.

ومن ثم كان مفهوم الإستطاعة عند الأشعري أنها صفة للذات البشرية وليست جزءاً من الذات تدخل في تكوين الإنسان. فهو عنده مستطيع باستطاعة هي غيره وليست هي ذاته. فيرفض بذلك قول بعض شيوخ المعتزلة الذين قالوا إن الذات البشرية هي الإستطاعة و يعلل ذلك بقوله (لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً) وما يقصد به الأشعري من هذا البرهان أن المريض المزمن في المرض فاقد للإستطاعة مع بقاء ذاته، فلو كان الأمر كما قالوا، لانتفى وجود الإنسان بانتفاء استطاعته.

والخاصية الثانية التي يؤكدها الأشعري منعاً لاستقلال الفاعلية البشرية عن الفاعلية الإلهية وحتى لا يكون لها تأثيرها الخاص في الفعل هي أن الإستطاعة تحدث مع الفعل، وتنتفي بانتفائه. فهي لا تسبق الفعل ولا تبقى بعده. وبرهان هذا أن الإستطاعة لا تبقى بعد الفعل، لأنها ليست ذات المستطيع، بل هي صفة له. ومن ثم فلو جاز أن تسبق الفعل بوقت لجاز أن تسبقه بأوقات حتى مائة عام، ثم جاز أن تنعدم قبل حدوث الفعل وبذلك يحدث الفعل باستطاعة معدومة، وهذا محال. فليس إلا أن يحدث الفعل مع الإستطاعة في حال حدوثها)[١].

وكما أن الإستطاعة لا تسبق الفعل فهي لا تبقى بعده، وبرهانه على ذلك أنها لو بقيت بعد الفعل فلا يخلو هذا البقاء من أمرين: إما أن يكن ذاتي في الإستطاعة، أي أن تكون باقية بمقتضى ماهيتها وهذا يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها وذلك خلف. وإما أن يكون البقاء في الإستطاعة صفة تقوم بها، وهذا أيضاً فاسد لأن الصفة لا تقوم بالصفة[٢].

---

(١) اللمع ص ٩٤.
(٢) اللمع ص ٩٤.

وذلك يعني أن الإستطاعة صفة أو إمكانية يمد الله بها العبد لحظة حدوث الفعل، ثم تنعدم بانتهاء الحدوث، ثم تعود إليه ثانية بإذن الله لحدوث آخر وهكذا. ولذلك فإن الإستطاعة هي استطاعة خاصة بالفعل الحادث فقط وليست بفعل ضده أو بفعل آخر. وذلك لأن وجود القدرة بالنفس البشرية يوجب وجود الفعل، فلو كانت القدرة على الفعل وضده، لوجب وجود الفعل وضده من الإنسان في آن واحد، وذلك مخالف للواقع.

وكذلك فإنه من المحال أن تكون القدرة على الفعل قدرة على حركتين أو على فعلين أو على إرادتين لأن ذلك يوجب وجود الحركتين أو الفعلين معاً في حالة حدوثهما وذلك يؤدي إلى القول بجواز كون الجوهر متحركاً ساكناً في المكان في آن واحد لجواز ارتفاع إحدى الحركتين لضدها من السكون وهو محال.

فالإستطاعة إذن مخلوقة لله سبحانه وتعالى يخلقها في العبد مع الفعل، ولذلك فالكافر ليست عنده الإستطاعة على الإيمان، ولو أمده الله بها لآمن، وكذلك المؤمن ليست عنده الإستطاعة على الكفر.

ولما كان المؤمنون (يرغبون إلى الله عز وجل وقدرة الإيمان، ويزهدون في قدرة الكفر، علمنا أن الذي رغبوا فيه غير الذي زهدوا عنه)(١).

أما عن شبهة الجبر الناجمة عن هذا القول، فيرد عليها الأشعري بقوله: إن القدرة على الإيمان التي وهبها الله للبعض فصاروا بها موفقين، إنما هي تفضل من الله عز وجل. والتفضل هو ما لله أن لا يتفضل به وله أن ينفضل به كما يعود إلى دليله النصي أيضاً حيث يقول الله تعالى ﴿لا يسأل عما يفعل﴾.

ويبدو الأشعري بهذا النص جبرياً صريحاً مما دعا بعض أهل السنة والجماعة المتأخرين عنه إلى رفض نظريته في الكسب واعتبارها تفسيراً جبرياً. وكذلك إلى رفض مفهومه وتفسيره للإستطاعة البشرية.

لقد تصور الأشعري العلاقة بين فعل الله عز وجل وبين أفعال البشر الإختيارية قائمة على إثبات صفات القهر والغلبة والملك وإطلاق المشيئة وهذا كله

---

(١) الإبانة ص ٥١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حق ولكن من ناحية أخرى يجب أن لا ننسى أن الله عز وجل تنزه عن الظلم وحرمه على نفسه وأخبرنا بذلك.

ومن ثم كان يجب عليه أن يضع في اعتباره أن يصل إلى تفسير ومفهوم للإستطاعة البشرية لا تكون فيه مستقلة عن القدرة الإلهية المطلقة وفي نفس الوقت تجعل الفعل مشوباً للعبد أصالة ومخلوقاً لله، أي تكون الإستطاعة صالحة أن تحمل صاحبها ما يصدر عنه من أفعال خلقية محاسب عليها.

وقد سبق تفصيل هذا الموضوع في الجزء الأول من الفصل الخاص بالإختيار، ذلك في الفصل الخاص بالإستطاعة.

وإجمالاً نقول إن الله عز وجل يمد المؤمن بالإيمان ويمد الكافر بالكفر، وهو فعال لما يريد ولكن لأن الله عز وجل أراد وشاء بإرادة سابقة شاملة أن يبتلي البشر في حياتهم الدنيا فإنه عز وجل يمد الكافر بالإستطاعة على الكفر بناء على اختياره للكفر وكان من الممكن للكافر حيث اختار الكفر أن يختار الإيمان كما أنه عز وجل يمد الذي اختار الإيمان بالإستطاعة على الإيمان فيؤمن ولا يكفر وكان من الممكن لهذا أن يختار الكفر، وحينئذ يمده الله بالإستطاعة على الكفر.

ومن ثم يكون إمداد الله عز وجل الإنسان بالإستطاعة الصالحة للفعل دون ضده تأكيداً لحرية الإختيار ونفياً للجبر من الله للعبد.

وذلك لأن إمداد الله عز وجل العبد بعكس ما يختار جبر ومحق للإختيار، أما إمداده بالإستطاعة المحققة للفعل الذي يختاره العبد وليس نقيضه تحقيق وتثبيت وتأكيد لحرية الإختيار.

وعلى هذا تنتفي شبهة الجبر عن مفهوم الإستطاعة عند الأشعري.

أما لجوء الأشعري إلى القول بأن الله فعال لما يريد ولا يسأل عما يفعل والإيمان تنقل منه للعباد يعطيه لمن يشاء ويمنعه عمن يشاء وفقط، فهو قول حق ولكنه ناقص حيث أغفل دور الإرادة الإنسانية المختارة مما أورد فيها الجبر.

والحق إن الله عز وجل قال ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ فأثبت للإنسان مشيئة حرة مختارة لا تخرج عن مشيئة الله عز وجل، وهنا تكمن صعوبة مشكلة

الجبر والإختيار القضاء والقدر وقد مر بنا. هذا تفصيلاً في الجزء الأول في الموضع المشار إليه سابقاً.

الإستطاعة وتأثيرها عند الأشعري (الكسب):

بناء على ما تقدم يحق لنا أن نسأل: ما معنى الإستطاعة البشرية وما هو مفهومها وما هو تأثيرها أو دورها، إذا كانت هي والفعل الحادث بها مخلوقين لله عز وجل؟.

الحقيقة أن الأشعري قد قدم للفكر الإسلامي محاولة ذكية للتوفيق بين أن يحدث الفعل بقدرة الله تعالى وفاعليته خلقاً وإبداعاً مع نسبة الفعل بوجه ما إلى الإستطاعة البشرية حتى يوجب ذلك على العبد المسئولية والجزاء.

وملخص هذه المحاولة الفكرية أن الله سبحانه حين يرى من العبد عزماً وتصميماً على اقتراف الفعل، فإنه يخلق له الفعل، ويمده في نفس الوقت بالإستطاعة البشرية التي يقتصر دورها على اكتساب الفعل المخلوق.

فدور الإستطاعة في فعلها ليس في إحداثه من عدم أي خلقه أو إيجاده، وإنما هو في اكتساب الفعل الذي يخلقه الله عز وجل للعبد حالة اختياره وعزمه وتصميمه عليه.

من أجل ذلك أصر الأشعري على أن تكون الإستطاعة مع الفعل للفعل، وصفة للفاعل وليست من ذاته، ولا تسبق الفعل ولا تبقى بعده، وليست استطاعة على الفعل وضده، أو على الفعل والترك.

ويحكى الخياط قول أبي الهزيل العلاف على مذهب الأشعري في الإستطاعة حيث قال (إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له. بل هو مضطر إليه مجبر عليه لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه)[1].

ومعنى الكسب الأشعري أن الفعل واقع بين قدرتين ومفعول بفاعلين فهو يقع

---

(١) الخياط ــ الانتصار ص ١٠ إلى ١٢.

من الله سبحانه إيجاداً وإحداثاً من العدم، ومن العبد اكتساباً واقترافاً بالإرادة والاستطاعة البشرية المحدودة.

ويقيم الأشعري نظرية الكسب على أساس التمسك الشديد بمبدأ إفراد الله سبحانه بالخلق لكل شيء حتى أفعال العباد، الحسنة منها والقبيحة على حد سواء، ويدلل على هذا المبدأ بعدة أدلة منها (إن الإيمان كما هو معروف من واقع الحياة حسن مؤلم لصاحبه (لعله يقصد أن الإيمان يقتضي من المؤمنين التكاليف الشاقة من العبادات والجهاد الذي قد ينتهي بالشهادة).

والكفر باطل فاسد ممتع مريح لصاحبه) (يقصد أيضاً الحياة وفق الهوى والشهوات والمتع التي يجنيها الكافر متحللاً من قيود الشرع والتكاليف) فلو جاز أن يكون المؤمن خالقاً للإيمان في نفسه لخلقه ممتعاً مريحاً. كذلك لو جاز للكافر أن يخلق الكفر لخلقه حسناً صواباً حقاً كما يريد أو يظن.

ومن ثم وجب أن يكون للإيمان خالق آخر خلقه للمؤمن وللكفر خالق آخر خلقه للكافر (هو الله تعالى رب العالمين القاصد إلى ذلك لأنه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسم من الأجسام، لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً)(١).

ومن ثم يكون دور الإستطاعة البشرية هو اكتساب الإيمان المخلوق أو الكفر المخلوق حسب اختيار العبد.

وكما يفرد الله سبحانه بالخلق، يفرده أيضاً بالفاعلية، فليس عنده من فاعل للفعل على الحقيقة إلا الله لأنه (لا قادر عليه أن يكون ما هو عليه من حقيقة أن يخترعه إلا الله تعالى)(٢).

ولكن الأمر في الكسب يختلف فيجوز أن يكتسب العباد أفعالهم وذلك هو مجال إستطاعتهم لأن الفعل لا بد له من خالق على الحقيقة وكذلك لا بد له من فاعل على الحقيقة، وقادر عليه على الحقيقة كذلك، ولكن (ليس لا بد للفاعل من

---

(١) اللمع ص ٧٢.

(٢) اللمع ص ٧٢.

مكتسب يكتسبه على حقيقته)[1] بدليل أن حركة المضطر إنما هي خلق لله على الحقيقة، وفعل له على الحقيقة، ولكنها ليست كسباً له، لأن الحركة لا تحل في الله سبحانه، فتكون كسباً لمن حلت فيه..

وذلك لأن الكسب يقع بالقدرة المحدثة، فهو فعل لله على الحقيقة وكسب للعبد على الحقيقة، ومن ثم فالخالق للحركة والفاعل لها غير المتحرك بها والمكتسب لها، وكذلك القول بالكذب والكفر وغير ذلك من الأفعال، ومن ثم أدرك الشهرستاني مفهوم الأشعري للألوهية من خلال إفراده الله تعالى بالخلق فيقول (صار أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى إلى أن أخص وصف للإله هو القدرة على الإختراع، فلا يشاركه فيها غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين)[2].

فشمول الإرادة الإلهية لكل المخلوقات يعني تخصيصها لأوقات الخلق والحدوث وإما شمول القدرة الإلهية فيعني عدم إيجاد شيء من العدم إلا بها جسماً كان أم عرضاً وفعلاً.

بيد أن الأشعري يفرق من ناحية أخرى بين الأفعال الإختيارية والأفعال الإضطرارية المكتسبة للإنسان. فالأولى مسبوقة بإرادة العبد المختارة، كما أن حدوث القدرة مع الفعل متوقف على اختيار المستطيع لها. وبهذه الإستطاعة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله، فالمكتسب هو المقدور لهذه القدرة، ومن ثم فالكسب الأشعري، كما يشرحه صاحبه، هو وقوع الفعل المكتسب للفرد منا بقدرة محدثة[3].

أما الأفعال الإضطرارية كرعشة اليد، فلا شك أن الإنسان يعلم التفرقة بينها وبين حركته الإختيارية من نفسه وغيره، علم اضطرار لا يجوز معه الشك. وهما يفترقان من حيث أن إحداهما ضرورية والثانية اختيارية ومكتسبة، ولكنهما يتفقان من حيث كونهما مخلوقتين لله تعالى.

ومن ثم يرى الشهرستاني أن الفعل ــ حسب نظرية الكسب الأشعري ــ ليس مخلوقاً بين خالقين، وإن كان مقدوراً بين قادرين من جهتين مختلفتين[4]

(١) نفس المصدر ص ٧٣.
(٢) الشهرستاني ــ نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٩١
(٣) اللمع ص ٧٦.
(٤) نهاية الإقدام ص ٧٧.

ومن ثم لا يدع مجالاً للاعتراضات التي أثارها القاضي عبد الجبار على هذه القضية حسب ما مر بنا في الباب الثاني من هذا الجزء.

٦ ـ إتهام الأشعري بالجبرية ودفاعه عن نفسه:

وهنا تقوم شبهة الجبر ضد الأشعري ويحاول الخصوم أن يلزموه بنسبة الجور والظلم إلى الله. ولكنه يرد ذلك الإلزام بقوله (لم يكن الحائز جائزاً لأنه فعل الجور جوراً لغيره لا له)[١]، وإنما كان جوراً من خلقه جوراً له به يكون جائزاً.

وقد بنا دفعه لهذا الإلزام بالأدلة النقلية والعقلية منذ قليل. إن الأشعري يثبت للإنسان الإرادة المختارة أصيلة عنده، ويثبت له الإستطاعة والعلم بما يناسب كينونته المحدودة الضيقة المؤقتة في هذه الحياة الدنيا، ويجعل الثواب والعقاب عدلاً من الله قائماً على ما يختاره الإنسان بإرادته الحرة، ويكتسبه بقدرته الحادثة. ولا يقدح في ذلك أن يكون الفعل مخلوقاً لله عز وجل. ومن ثم فالكسب البشري للفعل إنما هو في مجال إختيارات البشر. أما الأفعال الإضطرارية كرعشة الحمى مثلاً فإنها فعل الله عز وجل غير مكتسب للعبد بل هو جبر مفروض عليه ومن ثم لا يحاسب عليه ولا على نتائجه بل الجبر. نقيض للإختيار. وقد أثبت الأشعري للإنسان الإختيار، فلا مجال إذاً لقول بأن الأشعري جبري محض كالجهم.

أما قوله بأن أفعال العباد مخلوقة لله، ومكتسبة بقدرتهم الحادثة، فذلك لا يلزم مطلقاً بالجبر، لأن هذا الإكتساب إنما هو تابع الإختيار الحر وذلك هو التوفيق والحل الوسط للمشكلة الذي قدمه الأشعري في الفكر الإسلامي بين محق الفاعلية الإنسانية تماماً عند الجبرة، وبين استقلالها عن الفاعلية الإلهية تماماً، كما هو الحال عند المعتزلة.

٧ ـ معنى القضاء ومفهوم الشر والإرادة والأمر عند الأشعري:

وللقضاء عند الأشعري أكثر من مفهوم: هو تارة بمعنى كتبه وأخبر كونه مثل قوله تعالى ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب﴾[٢] يعني أخبرناهم وأعلمناهم

(١) اللمع ص ٧٩.

(٢) سورة الاسراء: آية ٤.

وليس يعني أنه حكم عليهم حكماً حتمياً وجبرياً وأمراً كونياً بذلك، وتارة بمعنى القضاء الحتمي، وتلك هي الأمور المقدرة الواقعة على الناس جبراً مثل قوله تعالى ﴿ إذا قضى أمراً، فإنما يقول له كن فيكون ﴾[1] وتارة بمعنى الأمر التشريعي مثل قوله ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً ﴾[2].

والدليل على تقدير المعاصي من العباد هو الأصل الكبير في فكر الأشعري، ويعني به خلق الله عز وجل لأفعال العباد حتى المعاصي منها. ولذلك نجده يقدم لنا مبحث خلق أفعال العباد تحت إسم باب الكلام في القدر لأن عموم القدر الإلهي الذي يشمل كل المحدثات جواهراً وأعراضاً إنما وقوع الكفر والمعاصي به فإذا كانت كل المحدثات مخلوقة لله، فهي إذن مقدرة له، ويكون معنى القضاء هو الأخبار والكتابة السابقة ومعنى القدر هو: تقدير الله لكل ما سيحدث من العباد كسباً واختياراً لهم، وخلقاً منه وتقديراً مسبقاً.

أما مشكلة الشر، فإن مذهبه يوجب، عليه أن يكون كل شيء حتى الشر من الله تعالى، بل أنه يصرح بذلك (نعم: إن الشر من الله تعالى بأن خلقه شراً لغيره لا له)[3]. ولا يمنع هذا في القول أن الله يخلق الشر لغيره بناء على إختيار المخلوق أي بناء على السيئة التي من نفسه.

أما مشكلة الإرادة والأمر فقد أخذ الأشعري الموقف المقابل لموقف المعتزلة تماماً، فبينما جعل المعتزلة الأوامر الإلهية التشريعية الصادرة إلى البشر من الله عن طريق الوحي أي التكليف، هي إرادة الله بما يحدث بالنسبة لأفعال البشر الإختيارية ومن ثم يكون وقوع المعاصي بدون إرادته، لأنهم يرفضون القول أن هذه المعاصي وخطايا العباد وشرورهم تقع بإرادة كونية لله عز وجل، وذلك هو إنكار القدر عندهم، نجد الإمام الأشعري في محاولة إثبات القدر من الله خيره وشره، مع وجوب الإيمان به، يفرق بين الإرادة الكونية والإرادة التشريعية، ويجعل ما يصدر من الله أمراً تخييرياً عن طريق الوحي، غير ما يشاء الله سبحانه أن يكون من

---

(١) سورة البقرة: آية ١١٧.

(٢) سورة الاسراء: آية ٣٣.

(٣) اللمع ص ٨٤.

أفعال العباد حسب اختيارهم سواء كان ذلك الإختيار طاعة أو معصية للأمر التشريعي، أي أن ما يقع من هذه المعاصي، وإنما فهو يفرق بين الإرادة والمحبة والرضا، فقد يريد الله المعصية، و يأذن بها للعبد، ويخلقها له، وهو لا يحبها له، ولا لغيره، ولا يرضى عنها، له ولا لغيره.

وكذلك فإن معنى الطاعة عند الأشعري يختلف أيضاً عن معناها عند المعتزلة، فهو يفرق بين الإرادة الإلهية لكون الشيء وبين الأمر به. فتكون الطاعة عنده هي موافقة اختيار العبد للأمر التشريعي الإلهي، وليس للأمر الكوني. لأن المعصية عند وقوعها من العبد اختياراً واكتساباً إنما هي واقعة بالإرادة الإلهية الكونية خلقاً لها، مع كونها مخالفة لأمر الله التشريعي. سأل أبو علي الجبائي الأشعري:

: ما معنى الطاعة عندك؟

: موافقة الأمر. وما معناها عندك؟

: حقيقة الطاعة عندي، موافقة الإرادة وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه.

: يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله مطيعاً لعبده إذا فعل مراده.

: ألتزم ذلك.

: خالفت إجماع المسلمين وكفرت برب العالمين، ولو جاز أن يكون الله مطيعاً لعبده لجاز أن يكون خاضعاً له تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً [(١)].

فالمعتزلة يزعمون أن الله تعالى يريد كل ما أمر به تشريعياً. بينما الأشاعرة يرون أن ما يريده الله كونياً غير ما يأمر به تشريعياً. فعند المعتزلة إذا أمر الله سبحانه برد الدين وآداء الأمانة، أمراً تشريعياً، فقد أراد ذلك وتلك هي مشيئته في هذا الأمر وليس له مشيئة غيرها، وذلك تنزهاً عن أن ينسب إلى الله أفعال المماطلين في دفع الدين والخونة.

ولكن عند الأشاعرة نجد أن أمر الله تعالى بأداء الدين إنما هو أمر تشريعي. أما موقف العباد حياله سواء أطاعوا فأدوا الدين والأمانة، أم عصوا فرفضوا ذلك، فإنه

---

(١) البغدادي ــ القرن بين القرن ص ١٨٣.

واقع بإرادته سبحانه ومشيئته الكونية، حيث لا يقع في ملكه شيء إلا بإذنه وأمره تنزهاً عن أن ينسب إليه العجز.

(الأشعري: إذا زعمت أن الله تعالى قد شاء كل ما أمر به. فما تقول في رجل له على غيره حق يماطله فيه، فقال له: والله لأعطينك حقك غداً إن شاء الله. ثم لم يعطه حقه في غده؟.

الجبائي: يحنث في يمينه، لأن الله تعالى قد شاء أن يعطيه حقه فيه.

الأشعري: خالفت إجماع المسلمين قبلك، لأنهم اتفقوا قبلك على أن من قرن يمينه بمشيئة الله عز وجل لم يحنث، كما يحنث إذا لم يقرن به)[1].

وهكذا التزم كل من المعتزاة والأشاعرة بموقف خاص بغية تقديس الله عن نقص ما. فبينما رأى المعتزلة وقوع المعاصي من العباد بأمره الكوني يؤدي إلى نسبة الشر إليه، وبالتالي القول بالجبر، ونسبة الظلم فأثاروا أن ينفوا القدر لذلك. نجد الأشاعرة يرون القول بنفي القدر يؤدي من ناحية أخرى إلى نسبة العجز إلى الله تعالى، حيث يقع في الكون ما لا يريده، وما لا يأمره به، فآثروا أن تكون مشيئته مطلقة فلا يقع شيء في ملكه إلا ما يشاء حتى شرور العباد.

حكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني أحد شيوخ المعتزلة دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحق الاسفراييني، أحد أئمة أهل السنة[٥]، فلما رأى الأستاذ قال: وحوار آخر جاءك.

: سبحان من تنزه عن الفحشاء.

فقال الأستاذ فوراً: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء.

فقال القاضي: أيشاء ربنا أن يعصي؟

فقال الأستاذ: أيعصي ربنا قهراً؟

فقال القاضي: أرأيت أن منعني الهدى، وقضى علي بالردى، أحسن إلي أم أساء؟

---

(١) نفس المصدر ص ١٩٤.

فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك، فقد أساء. وإن منعك ما هو له، فهو يختص برحمته من يشاء....).

٨ ـ محافظة الأشعري على الأصول السلفية لعقيدة القضاء والقدر:

وهكذا نجد الإمام أبا الحسن الأشعري، رحمه الله تعالى، سلفياً بإصراره على أفراد الله عز وجل بالخالقية لكل شيء، بما في ذلك أفعال العباد، وهو ما أجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين الذين اتبعوهم بإحسان، وعلى رأسهم الفقهاء والمحدثين.

كذلك تمثلت سلفية الأشعري في إثبات الصفات الإلهية الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، مع الإقتصار على إثبات المعنى اللغوي والتوقف عن التكييف والتمثيل والتشبيه، كما رفض تعطيل المعتزلة الذين خرج عليهم.

ولذلك نجده يؤكد إثبات طلاقة المشيئة الإلهية، و يثبت القدر من الله خيره وشره، كأصل من أصول الإيمان.

أما قول الأشعري بالكسب، فهو نتيجة اجتهاد للتوفيق بين أصلين ثابتين أقرهما بالسلف، وأثبتها الأشعري:

الأول: وقوع كل شيء بقضاء الله وقدره، وخلق الله عز وجل لكل شيء سواه بما في ذلك معاصي العباد وشرورهم.

الثاني: انتساب الفعل القبيح المعاقب عليه العبد له انتساباً يستحق به العقاب.

وبصرف النظر عن مدى نجاح الأشعري في اجتهاده حيال هذه القضية العويصة، فإنه مما لا شك فيه، أنه ترك الإعتزال إلى عقيدة السلف الكاملة في التوحيد ومات عليها.

أما قضية التوفيق بين الجبر والإختيار في حياة الإنسان، فإن أصوله سلفية، كما رأينا، ولا يعتبر قوله بالكسب ابتداعاً، بل هو اجتهاد في أمر، حاول كل مفكر إسلامي أن يجتهد في كشف غموضه قدر طاقته، وهو من المسائل موضع الإجتهاد.

وقد مر بنا اجتهاد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه، وكذلك ما ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه من أقوال في القدر.

ولا شك أن كل مجتهد في هذه القضية مأجور من الله عز وجل ما دام يلتزم بالأصول التي أثبتها السلف في هذه القضية الهامة من القضايا الإيمانية، وسواء أصاب أم أخطأ.

ومما لا شك فيه أن قول الأشعري بالكسب مؤسساً على أصول السلف في الإيمان بالقدر وخلق أفعال العباد لا يبعده عن عقيدة السلف في هذا الأصل بالرغم من شبهات الجبر التي حامت حوله.

وبالرغم من أنه نظرية الكسب وصفت بالضعف والوهن حتى ضرب بها المثل البعض في الضعف وقالوا (أو هي من كسب الأشعري).

لكنها تبق اجتهاداً منه لحل قضية وصفها شيخ الإسلام ابن تيمية بأنها (مشكلة). يستحق من أمة الإسلام الشكر و يستحق عليها من الله عز وجل الأجر والثواب بإذنه تعالى.

الفصل الثالث ٧

القضاء والقدر والحرية الإنسانية عند الباقلاني والجويني

١ ــ الأشعري والأشاعرة المنتسبون إليه:

يختلف من يطلق عليهم شيوخ المذهب الأشعري الذين جاءوا من بعد الأشعري عنه في عقيدتهم في الصفات، فهو كما علمنا قد مات على عقيدة السلف جملة وتفصيلاً، فأثبت الله عز وجل ما أثبته لنفسه دون تجهيل أو تفويض أو تأويل لبعض الصفات.

لكن أبا بكر الباقلاني والجويني ومن تبعهما ارتضوا منهج التأويل في أكثر الصفات التي وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله الكريم. وأثبتوا بعض الصفات ومن ثم أنشأوا مذهباً جديداً في الصفات زعموا أنه وسط بين الإعتزال ومذهب السلف.

وقد أثبتنا في أول هذا الباب أن الوسطية هي في عقيدة السلف المتمثلة فيما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأن أي مخالفة عن هذه العقيدة تعد انحرافاً عن الوسطية. فلا مجال للقول بوسطية بين الحق وبين أي مذهب منحرف عنه. لأنه سيكون انحرافاً ولو بدرجة في زاوية الإنحراف، لكنه انحراف على أي حال.

فالأشعري الذي مات على عقيدة السلف في توحيد الأسماء والصفات جملة وتفصيلاً، يختلف عنه الذين جاءوا بعده، وانتسبوا إليه وسموا أنفسهم الخلف، لأنهم أحدثوا بعده مذهباً في الصفات يخالف عقيدة السلف وعقيدة الإمام أبي الحسن الأشعري نفسه منهجاً وموضوعاً.

لقد عاد هؤلاء إلى منهج التأويل المعتزلي في أهم مسائل التوحيد الإسلامي، وهي مسألة صفات الله عز وجل، فأثبتوا بعض الصفات وأولوا سائر الصفات الأخرى فوقعوا في نفيها وتعطيلها كما وقع المعتزلة، وهذا مخالف لمنهج السلف وعقيدتهم.

أما المسائل الأخرى، فقد وافقوا في أكثرها الأشعري وكانوا فيها أقرب إلى مفاهيم السلف.

هؤلاء هم الأشاعرة، وأبرزهم الباقلاني والجويني والغزالي ومن جاء بعدهم من المتأخرين.

ونظراً لأن فكر الإمام أبا حامد الغزالي يحتاج إلى مجلدات للحديث عنه، مما لا يسمح به المجال الذي نحن بصدده، فسنكتفي بعرض إسهامات كل من الباقلاني والجويني رحمهما الله عز وجل في استجلاء قضية القضاء والقدر.

٢ ــ إسهام أبي بكر الباقلاني في نظرية الكسب الأشعرية:

يعتبر أبو بكر الباقلاني المؤسس الأول للمذهب الأشعري في نظر من يقولون بأن الأشعري مات سلفياً، ولكن يعتبره الفريق الآخر شيخ الأشعرية الثاني باعتبار الأشعري هو الشيخ الأول.

على أي حال فقد اتبع الباقلاني الأشعري في كثير من الأصول الإعتقادية، وبخاصة في مسألة القضاء والقدر، حيث صارت قضايا هذا الأصل عند الباقلاني أكثر وضوحاً وإقناعاً.

فهو يعرض مذهبه بقوله (أعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة: إن الله تعالى هو الخالق وحده، ولا يجوز أن يكون خالق سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات، قليلها وكثيرها، حسنها وقبيحها، خلق له تعالى لا خالق لها غيره. ثم يسوق الأدلة النصية على ذلك من القرآن الكريم والسنة، كأسس يبني عليها مذهبه وأدلته. ثم يقدم الأدلة العقلية، ولكن كبراهين مؤكدة، وليس كأسس وأصول يقوم عليها المذهب. ويمكن إيجازها فيما يلي:

الأولى: دليل الأشاعرة الذي يقوم على أفراد الله بالخلق منعاً لتعدد الخالقين، تجنباً للوقوع في الشرك. لأن أفراد الله بالخلقية مبدأ رئيسي في التوحيد.

الثاني: من شرط الخلق العلم التام الشامل بكل دقائق المخلوق. وهذا ما لا يتأتى للإنسان فعله، فلا يعلم أحدكم خطوة خطاها في اليوم و يريد كل منا أن يتكلم صواباً فيخطىء، وذلك دليل على عدم خلق الفاعل لفعله.

الثالث: إذا كان الإنسان خالقاً لفعله، فيلزم أن يكون قادراً على ضده، وذلك مخالف للواقع.

يروي الباقلاني أن ابن فورك كان مع اسماعيل المعروف بالصاحب في بستان، فأخذ الصاحب سفرجل، وقطعها من الشجرة وقال لابن فورك:

ألست أنا قطعت هذه السفرجلة؟.

فقال ابن فورك: إن كنت تزعم أنك خلقت هذه التفرقة فيها، فاخلق وصلها بالشجرة، حتى تعود كما كنت، فبهت وتحيرة ولم يجب.

كما يروي أن قدرياً وقف على إحدى رجليه، وشال الأخرى، وقال: ألست أنا رفعت هذه وحططت هذه؟.

فقال له السني: إن كنت تزعم أنك خلقت الشيل في هذه المشتالة، فاخلق الشيل في الأخرى، حتى تصير مشتالة معها.

الرابع: الأحداث والخلق هو الإخراج من العدم إلى الوجود. فإذا أراد المعتزلة أن يكون معنى إحداث الفعل بالفاعلية البشرية هو إخراجه من العدم إلى الوجود فقد جعلوا استطاعتهم كقدرة الله تعالى[1].

الخامس: الله سبحانه يخلق فينا الحركة، ونحن نكتسب الحركة المخلوقة حسب قصودنا، فإذا قصدنا إلى المشي مشينا، وإذا أردنا الوقوف وقفنا دون أن يكون ذلك اختراع منا وخلق لنا.

بدليل أن الفرس يمشي و يعدو، و يقف حسب قصد راكبه، ومعلوم بالضرورة

(١) سورة فصلت: آية ١٢.

أن الراكب لا يفعل هذا المشي أو العدو أو الوقوف في الفرس على سبيل الإختراع والأحداث.

وكذلك النبات ينمو حسب قصد الزارع وحرثه وتسميده وريه، ولا يقال: إن الزارع خلق فيه النمو، وكذلك يخرج دود القز الحرير على قصد المربي، دون أن يكون هو خالق لتلك المادة.

فالله تعالى هو الخالق لحركة الفرس ونمو النبات والقز.

٣ ــ مفهوم القضاء عند الباقلاني:

ومفهوم القضاء عند أبي بكر أوضح وأعم، حيث يذكر أنه ورد في القرآن أكثر من معنى. فورد بمعنى الخلق مثل قوله تعالى ﴿ فقضاهن سبع سموات في يومين ﴾ بمعنى خلقهن. وقد يأتي بمعنى الأخبار مثل قوله ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل ﴾ [1] وقد يأتي بمعنى الأمر التشريعي مثل قوله ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ [2] ومعناه في اللغة: الحكم والإلزام.

ومن ثم فعنى قضى الله بالمعاصي والطاعات أي أنه أرادها وقدرها وخلقها جميعاً، بينما لم يأمر بالمعاصي ولم يردها، ديناً وشرعاً وأمراً تخييرياً للعباد.

كما أنه لم يفرضها ــ أي المعاصي ــ على أحد فرضاً وإلزامياً حتمياً.

فالقضاء والقدر عند الباقلاني هو خلق وإرادة وتقدير وعلم، وفوق ذلك تدو ين كل حادث في اللوح المحفوظ، وذلك كله غير الأمر والنهي التخييريين.

ومن ثم كان الرضى بالقضاء والقدر واجباً علينا، فيجب علينا أن (نرضى ولا نعترض على حكمه السابق وإرادته الأزلية وخلقه لنا، بل نسلم لما أراد فينا وفي غيرنا، ولا نعترض على ما يفعل فنقول: نحن نرضى بقضاء الله الذي هو خلقه، كما أخبرنا به، ومدحنا على فعله، ووعد عليه الثواب، فنرضى بذلك ونريده لنا ولجميع إخواننا من المسلمين، ولا نقول: إن قضاءه الذي هو بمعنى خلقه وإيجاده

---

(١) سورة الأسراء: آية ٤.

(٢) سورة الأسراء: آية ٢٣.

الذي هو خلقه مذموماً قبيحاً ذنباً معصية كفراً، إنا نرضى بذلك ديناً وشرعاً، ولا نحبه ولا نرضاه ولا نريده لنا ولا لأحد من إخواننا المسلمين)[1]. وهذا يعني أن الحب والرضا إنما هما تابعان للأمر التشريعي والأمر الكوني، لأن الله بأمره الكوني خالق للخير والشر على السواء.

وهكذا يقدم لنا الباقلاني مفهوماً واضحاً للإرادة والأمر خالياً من شوائب الخلط بينهما، كما هو الحال عند المعتزلة. هذا الخلط يؤدي في النهاية إلى إنكار القدر.

٤ ـ مفهوم العلية عند الباقلاني ومذهبه في التولد:

ولا تقتصر محاولة الباقلاني لإطلاق الفاعلية الإلهية على الحد من الفاعلية البشرية، وإخضاع الأخيرة لها كشيخه الأشعري، بل إنه يحاول أيضاً أن يسلب الفاعلية الطبيعية تأثيرها المستقل عند بعض المعتزلة. فيرفض أن تكون المتولدات من أكساب العباد، فيقول (هي عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست كسباً للعباد)[2].

فلا تأثير في الأحداث لأن (جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة للجوهر أو العرض، ولو أثرت في أي حادث لاثرت في كل حادث)[3] حتى تؤثر في تغيير السماء وتبديل الأرض، ولو كان المتولد عنده هو الألم الموجود عند الضرب والكسر الحادث من الزج وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة، وهو الألم واللذة الحادثان عند الحكة، فإن المتولد يتبع الفعل المولد في أنه مخلوق أيضاً لله ولكنه لا يتبعه في أنه كسب للعبد إذ المكسوب عنده يقترن بالقدرة، وهذه الأخيرة تنعدم بانعدام المكسوب المقارن وانتهائه، كما عند شيخه الأشعري.

ومن ثم يرى الباقلاني أن العلة ليست بذات تأثير مستقل خاص في انتاج المعلول، كما أن القدرة الإنسانية الحادثة ـ باعتبارها علة ظاهرة الفعل

---

(١) الباقلاني ـ الانصاف ص ١٤٧.
(٢) التمهيد ـ تحقيق مياركي ص ٢٩٦.
(٣) نفس المصدر والصفحة.

المكتسب ــ ليست محدثة لمعلولها المباشر أو المتولد سواء، فتنفرد بذلك الفاعلية الإلهية بالخلق والتأثير والتدبير.

و يرفض المعتزلة ذلك القول، حيث يجعلون للاسباب القوة ذات التأثير الحقيقي لحدوث المسببات، فيجعلون للناموس الطبيعي والسنن الكونية فاعلية مستقلة بجانب الفاعلية البشرية، وأدلة المعتزلة على أن هذه الحوادث من المتولدات أفعال للعباد على الحقيقة (إنا نجدها واقعة عند وجود هذه الاسباب، وبمقدار قصد العبد اليها وبحسب قدرته عليها، وكونها تابعة في الوجود لاسبابها، لان الانسان اذا أراد اليسير من ايلام غيره وحركته، دفعه دفعا يسيرا وضربه ضربا رقيقا. واذا أراد الكثير من ايلامه وتحريكه ضربه الضرب الشديد، فكان عند ذلك الالم الكثير، واذا قصد الى ذهاب الحجر في جهة منه دفعه في تلك الجهة، ولم يدفعه في غيرها. وكل ذلك يدل على أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الامور) [1] ولكن الباقلاني يرفض هذه الحجج و يصر على الرجوع لاطلاق الفاعلية الإلهية، ويجعل حدوث السبب عند حدوث المسبب مجرد اقتران أو تعاقب زمني بفعل جريان العادة، لأن الله سبحانه شاء أن يحدثه بهذه الكيفية، وبذلك التعاقب الزمني بين العلة والمعلول بشكل مضطرد ومستمر.

ولو شاء الله سبحانه لفعل بخلاف ذلك فلو (أجرى الله العادة لفعل سكون الحبل وحبس الحجر في مكانيهما عند مباينة يد الانسان لهما وترك اعتماده عليهما، وفعل تحريكهما وخروجهما عن المكان عند مماسة يد الانسان لهما واعتماده عليهما) [2].

أي أنه في مقدور الله تعالى أن يجري العادة بتعلق الحجر في الهواء، فلا يسقط، وسكون الحبل المتعلق، فلا يهتز عند المماسة، اذا شاء وعلى وتيرة واحدة (وكذلك لو أجرى العادة بأن يفعل الالم الشديد العظيم عند الضرب اليسير، ولا يفعل الالم العظيم الكثير عند شديد الضرب. بل يفعل ما ينافيه من اللذات لوجب أن يكون يسير الضرب مولدا لعظيم الالم وشديده مولدا ليسيره) [3].

---

(١) نفس المصدر ــ ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٢)و(٣) التمهيد ــ تحقيق د. أبو ريده ص ٣٠٢.

وهكذا يعود الباقلاني بكل فعل، سواء كان متولدا أو مباشرا من آثار الانسان أو تأثير الطبيعة الى الفاعلية الالهية. فتنمحى كل الفاعليات البشرية والطبيعية، وتندرج تحتها وتذوب فيها. ومن ثم يكون الموت عند ضرب العنق غير منسوب لضارب العنق، بل هو فعل لله سبحانه. كما لا يمكن أن يكون الانبات فعلا للزارع أو الحارث، وهو يلزم خصومه بأن مذهبهم يوجب القول بذلك، وهذا مالا يستطيعون القول به، لانه يعارض صريح القرآن حيث يثبت بكثير من الايات أن الله هو المحيي والمميت والخالق للنماء والزرع وغيره بحسب صريح النصوص التي لا يجدون لها تأويلا.

ولعل هذا القول للباقلاني يوحي بأن المذهب الاشعري صار على يديه قائلا بالفوضى في الكون، وعدم النظام الثابت المستقر، ما دامت العلة لا تحدث معلولها بالضرورة، وما دام المولد لا يولد ما يتولد عنه حتما، حيث يفقد النظام الكونى أساس الثقة والإطمئنان في جريان العادة وسير الطبيعة للنظام المحكم الثابت. مما لا يمكن أن تستقيم معه الحياة، ولذلك فقد حاول أبو سليمان السجستاني المنطقي صاحب (صوان الحكمة) في مناظرة له مع الباقلاني أن يفحمه بقوله للوزير الذي طلب المناظرة بينهما (هذا القاضي ــ أي الباقلاني ــ يقول أن الباریء سبحانه قادر على أن يركب عشرة أنفس في ذلك المركب الذي في دجلة، فإذا وصلوا إلى الجانب الآخر يكون الله قد زاد فيهم آخر فيكونون أحد عشر، ويكون الحادي عشر قد خلقه الله في ذلك الوقت. ولو قلت أنا لا يقدر على ذلك، أو هو محال قطعوا لساني وقتلوني، أحسنوا إلي كتفوني ورموني في الماء)[1].

ولكن الامر ليس كما يصوره هذا المنطقي، لان كلامه في الحقيقة يجعل للناموس الكوني والسنن الطبيعية استقلالا عن الفاعلية الالهية، بحيث يلزم أن الله لا يستطيع أن يفعل إلا بها، فيحدون من القدرة الالهية، ويجعلون مع الله شركاء في فعله وملكه.

وذلك هو ما أدى اليه موقف المعتزلة في مبحثهم عن العلل والتولد.

لقد أفرد القاضي الباقلاني الله سبحانه بالخلق والفعل، ورفض استقلال الفاعلية الطبيعية أو البشرية، حتى لو أدى ذلك الى انعدام كل تأثير لهما في الفعل

---

(١) التمهيد ــ تحقيق د. أبو ريده ص ٢٥١.

المكسوب للانسان. ولكنه رفض امكانية قيام الفوضى في نظام الكون، كما رفض حتمية السنن والنواميس على الفعل الإلهي. وجعل ثباتها بمشيئته تعالى، وتلك هي النظرة الشاملة الكلية من خارج الكون المخلوق التي اتخذها الأشاعرة للعالم، في مقابل نظرة المعتزلة الجزئية الداخلية من داخله.

ومن ثم كان رد الباقلاني على المنطقي أبي سليمان بقوله (وأنا ان قلت أن القديم تعالى قادر على ذلك، ما أقول أنه يخرق العادة ويفعل هذا، لانه لا يجوز عندنا أن يخلق اليوم انسانا من غير أبوين) (١).

وتابع عبد الظاهر البغدادي (٤٢٩ هـ) في كتابه (أصول الدين) الباقلاني في رأيه بالنسبة للافعال المتولدة فقال: إن أصحابنا أجازوا أن يرسل الانسان سهمه فيقع على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه، وأجازوا اجتماع النار والقطن ولا يحصل الحرق. وإن القتل بالسهم والاحتراق بالنار ما هو الا وليد العادة، فالله هو الذي أجرى العادة بأن لا يخلق الولد الا بعد الوطء عند الوالدين، ولو أراد خلق ذلك ابتداء لقدر عليه.

٥ ــ أبو المعالي الجويني ومسائل القضاء والقدر والجبر والاختبار:

ويأخذ امام الحرمين الجويني موقف أسلافه من المدرسة الاشعرية في مبحث العلل كما يأخذ موقفهم في معظم المسائل. فيرفض أن يكون الاطراد والانعكاس بين العلة والمعلول في الوجود والعدم، دليلا على ايجاد العلة للمعلول ويقرر (ان الاطراد والانعكاس لا يكفي في الحكم بصحة العلة، ولكن الاطراد والانعكاس شرط في العلة، وليس امارة لصحتها) (٢).

ومن ثم يحصر إمام الحرمين تأثيراً لعلة في الحكم العقلى المجرد وليس في إيجاد المعلول في الواقع المحسوس. وذلك باعتبارها شرطاً في العلم وليست إمارة لصحتها ودليلا على حدوثها.

وهكذا يحفظ لنا أبو المعالي أساس العلم والنظر، ويؤسس تفسيره للنظم الكونية على دوام وثبات للسنن يضمنان لنا الاطمئنان والثقة في ثبات النواميس

(١) التمهيد ــ تحقيق د. أبو ريده ص ٢٥٢.

(٢) الجويني الشامل تحقيق د. النشار وآخرين ص ٦٦٠.

والسنن الكونية، التي يمكن بمراقبتها ومعرفتها قيام علوم حقيقية مؤكدة. بينما يرفض في نفس الوقت أن يكون ذلك الثبات في السنن والنواميس وإطراد العادة دليلا على القول بتأثير العلة في ايجاد المعلول حيث العلة شرط للمعلول عنده من حيث الفكر والحكم والمعرفة ولكنها ليست كذلك من حيث الوجود والعدم ومن ثم كانت العلة عنده معنى، فما (ينبغي أن يحيطوا به علما أن يعلموا أن: العلل يستحيل أن تكون ذواتا قائمة بأنفسها، بل يجب القطع بكونها معاني)[1].

وهذا سلب تام للفاعلية الطبيعية، وإنكار للتولد. فوقوع الفعل وحدوثه عنده لا يحتاج الى علة، فلو كان وقوع الفعل معلولا لا فتقر الى علة. ولو كان ذات الفاعل علة و لما تقدم الفاعل على فعله. ولو كانت العلة معنى سوى ذات الفاعل، كان المعنى مفتقرا الى التعليل، فتقع في الدور، لأنه حادث وإلاصار قديما، وذلك محال.

وبين الجويني مذهب الباقلاني في ذلك حيث يحكي عنه أنه قال: الفعل علة في كون الفاعل فاعلا، ولا علة للفعل في كونه فعلا) [2].

ومن ثم يلزم مواجهة الاشاعرة حيال نفيهم لتأثير القدرة البشرية الحادثة في الفعل بإبطالهم الاساس الذي يقوم عليه الثواب والعقاب، مما يلحق بالله سبحانه وتعالى الظلم في تعذيبه للعصاة. وحيال هذا الأمر يأخذ الباقلاني بمذهب الكسب الأشعري، ولكن مفهوم الكسب يتطور عنده وعند أبي المعالي الجويني من بعده، بما يدافع عن الأشاعرة شبهة الجبر اللاحقة بهم، نتيجة مذهبهم في الفاعلية الإلهية والفاعلية البشرية والفاعلية الطبيعية.

٦ ـــ نقد ابن تيمية رحمه الله تعالى للكسب الأشعري:

وقبل أن نعرض لذلك نود أن نذكر ما قيل عن الكسب الأشعري مما يحيه السلفي المتأخر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى حيث يقول: (إن الأشعري مع سائر أهل السنة يقولون: إن الله خالق أفعال العباد فجعل أفعال العباد فعلا لله تعالى،

(١) الشامل ص ٦٧٨.

(٢) نفس المصدر ص ٦٩٣.

ولم يقل هي فعلهم، بل قال هي كسبهم. وفسر الكسب بأنه: ما حصل في محل القدرة المحدثة مقرورنا بها، ووافقه على ذلك طائفة من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وأكثر الناس طعنوا في هذا الكلام، وقالوا عجائب الكلام ثلاثة: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري)(١).

والحقيقة أن الاختلاف يكاد يكون لفظيا حيث سمي الأشعري الفعل البشري بالكسب، وسماه غيره فعلا وعملا. ولكن الجميع ينسبون للانسان الفعل، ثم تفسره كل فرقة حسب مذهبها، فيجعله الجهم فعلا ضروريا لله حالا في الفاعل البشري، ويجعله المعتزلة خلقاً وأحداثا وإبداعاً على التأثير في الفعل المكتسب. ومن ثم جعل مسئولية الانسان على فعله قائمة على أساس الاختيار، ثم كسب الفعل المختار، ومن ثم يكون هو مربط الفرس ــ كما يقولون ــ فينتفي بذلك عنهم شبهة الجبر الموجهة اليهم.

ولذلك نرى أن مفهوم الكسب الأشعري يقرب من مفهوم الفعل من الإنسان، ويسميه الأشعري كسبا، ويعتبره شيخ الاسلام ابن تيمية فعلا حقيقيا منسوبا للفاعل منا.

بيد أن المشكلة تكمن في أن الأشعري سلب القدرة البشرية القوة من بعده الكسب البشري للفعل مبررا حقيقيا لاستحقاق الجزاء. وذلك استحقاق الجزاء قائما، بجانب الاختيار، على دوام السنة الكونية التي أرادها الله سبحانه، والتي بها يخلق الله عز وجل للعبد الفعل الذي يختاره مع الثقة في دوام واستمرار هذه السنة.

وذلك هو ما فهمه الشهرستاني حيث يقول (ان الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل اذا أراده العبد، وتجرد له، وسمي هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا، وكسبا من البعد مجعولا تحت قدرته)(٢) أما الباقلاني فيعرف الكسب (بأنه تصرف في الفعل وقدرة تقارنه في محله، فيجعله بخلاف الضرورة من حركة الفالج وغيرها. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده عن طريق الاختيار، وبين حركة

---

(١) ابن تيمية ــ منهاج السنة تحقيق د. رشاد سالم ص ٣٢٣.

(٢) الشهرستاني ــ الملل والنحل ص ١٣٢.

الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والاقبال والادبار، وبين الجر والسحب والدفع وهذه الصفة المفعولة للفعل، هي معنى كونه كسبا)[1].

فالكسب اذن تعبير عن الارادة الحرة المختارة عند كل من الأشعري والباقلاني، بيد أن مفهومه يزيد على ذلك عند الباقلاني حيث (تخطى عن هذا القدر قليلا فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تحصل للايجاد. ولكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتبار أنه على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخرى وراء الحدوث، من كون الجوهر جوهراً، متحيزاً قليلا للعرض، ومن كون العرض عرضاً ولوناً وسواداً، وغير ذلك، وهذه أصول عند محدثي الأحوال)[2].

وهذا يستتبع حتماً أن الله لا يحاسب العبد على الحركة المخلوقة له والمكتسبة فيه، ولكنه يحاسبه على الصفة التي تميزت بها الحركة نتيجة لاكتسابه لها، فالحركة واحدة ولكن باكتسابها قد تكون صلاة، أو تكون قيام وقعود مثلا.

ونص الشهرستاني ذكره يوحي بأن الباقلاني يريد أن يجعل للقدرة الحادثة تأثيراً ما ليس في أحداث الفعل وإيجاده على سبيل الاختراع، بل في صفة الفعل، حيث يرى للفعل وجوهاً كثيرة وراء كونه حادثاً.

فالمفهوم أن هناك حركة على وجه الاطلاق هي المخلوقة، وحركة تعرف بالصلاة، والصلاة تعتبر صفة لفعل الحركة. ومن ثم تكون قدرة العبد هي المؤثرة في جعل الحركة صلاة أو غيرها حسب الاختيار. وهكذا يحاول الباقلاني أن يسد الثغرة التي وجهها المعتزلة بخاصة وخصوم الأشاعرة بعامة الى مذهب الكسب، فأثبت تأثيراً حادثاً للقدرة البشرية في صفة الفعل، دون حدوثه أصلا. وجعل هذا التأثير هو المعول عليه في الثواب والعقاب.

وإن كان ابن القيم الجوزية، تلميذ شيخ الاسلام، يثبت اضطراب الباقلاني حيال مفهوم الكسب مخالفا بذلك شيخه الأشعري، في رفض تأثير القدرة البشرية تارة وفي إثبات تأثير لها في صفة الفعل تارة أخرى، في رفض تأثير القدرة البشرية

---

(١) التمهيد تحقيق مكاوتي.

(٢) التمهيد تحقيق مكاوتي.

تارة وفي إثبات تأثير لها في صفة الفعل تارة أخرى، فيقول عنه (والقاضي أبو بكر يوافقه مرة، ومرة يقول: الحادثة لا تؤثر في إثبات الذات وإحداثها، ولكنها تقتضي صفة المقدور زائدة على ذاته تكون حالاً له، ثم تارة يقول تلك الصفة التي هي من أثر القدرة الحادثة مقدورة لله تعالى. ولم يمتنع عن إثبات هذا المقدور بين قادرين)[1].

ومهما يكن من أثر ذلك التردد عند الباقلاني، فإنه محاولة منه لسد الثغرة التي يحاول أن ينفذ منها الخصوم إلى الكسب الأشعري.

٧ ــ إسهامات الجويني في نظرية الكسب الأشعرية:

ثم جاء أمام الحرمين فتقدم خطوة أخرى، وأثبت تأثيراً حقيقياً للقدرة الحادثة في الفعل المكتسب، ولن يقدح في ذلك اعتبارها مستقلة عن الفاعلية الالهية، حيث يوضح الجويني أن ذلك لا يجعلها مستقلة تماماً. كما أنها لست مستقلة ابتداء، أي ليست موجودة بذاتها، وباعتبارها مخلوقة ومعلولة ومتأثرة بغيرها وضمن حلقة من سلسلة العلل والمعلولات التي تنتهي إلى القدرة الإلهية في النهاية باعتبارها ذات الفاعلية المطلقة التي تخلق لكل الفاعليات إمكانيات هذا التأثير، وتمدها بها.

وتلك محاولة ثانية من الشاعرة لصد هجوم المعتزلة، وتعديل في المذهب الكسبي تبدو فيه محاولة التوفيق بين إثبات القدرة الحادثة المؤثرة التي يجب تأثيرها الثواب والعقاب، وبين شمول القدرة الالهية المطلقة. ولذلك فقد أرخ الشهرستاني لهذه المحاولة عند الجويني بقوله (أما نفي هذه القدرة والاستطاعة، فما يأباه العقل والحس وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير (حالة لا يفعل، فهو كنفي التأثير، خصوصاً والأحوال على أصلهم ــ أي المعتزلة لا تصوف بالوجود والعدم... فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرتة حقيقة، ولا على وجه الأحداث والخلق. فإن الخلق يعني باستقلال إيجاده من العدم. والإنسان كما يحس بنفسه الاقتدار، يحس بنفسه أيضاً عدم الاستقلال، فالفعل يسبق وجوده إلى القدرة والقدرة يسبق وجودها إلى سبب آخر... حتى ينتهي إلى مسبب

---

(١) ابن قيم الجوزية ــ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدرة والحكمة والتعليل ص ١٧٤.

الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق، فإن كل سبب و مهما استغنى من وجه، محتاج إلى وجه. والبارىء تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر)[1].

وهكذا انتهى الكسب الأشعري إلى الحالة الوسط التي وجدناها في القرآن الكريم والسنة، حيث يثبت القرآن للإنسان فاعليته، ولكنها ليست فاعلية خالقة مبدعة بل هي فاعلية كاسبة مؤثرة في الصفة الخلقية للفعل والمخلوق مجرداً عن الخير والشر. وذلك حين تتلبس الإرادة البشرية بهذا الفعل و يصبح الفعل ـــ حسب قصد الفاعل واختياره ـــ حسناً أو قبيحاً ولكن ينبغي علينا أن نذكر أن أما أمعالي الجو يني لم يكن يعتقد هذا المذهب الذي خطا به خطوة بين الأشعري والاعتزال في مستهل حياته الفكرية، حيث جاء في كتابه الإرشاد قوله (القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها)[2].

ثم ذكر النص الأسبق الذي حكاه الجو يني عن الأشعري في كتابه العقيدة النظامية حيث أكد أن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه هو كنفي القدرة أصلاً، مما يؤدي إلى الجبر. وذلك ما دعاه إلى إثبات قدرة للعبد ذات تأثير في صفة الفعل دون الإيجاد والخلق والأحداث.

٨ ـــ تعقيب على آراء المعتزلة والأشاعرة في قضايا القدر:

وهكذا نجد أن الفرق الإسلامية جيعاً لا تبتعد فيما هو مثار بينها من خلافات فكرية إلا لتقترب ثانية في النهاية، وذلك بفضل وجود كتاب الله بينهم، يرد مخطئهم، و ينبه شاردهم، ويهدي ضالهم.

لقد خرج المعتزلة في بعض المسائل عن السلف، وعاد بهم الأشعري إلى رواق أهل السنة والجماعة، إلا أنه ذهب في مسألة القدرة الحادثة برأي متطرف بعض شيء، فألزموه بالجبر، وعذره في ذلك أنه كان مستغرقاً في تأكيده الشديد على أفراد الله بالخلق والفاعلية، فنفى أن يكون معه فاعل آخر غيره. ولكن المذهب الذي

---

(١) الشهرستاني ـــ الملل والنحل تخريج د. محمد بن فتح الله بدران جـ ١ ص ٩٠.

(٢) الارشاد ص ٢١٠.

تأسس على يديه عاد أخيراً إلى القول الوسط في المسألة على يد الإمام الجويني، فأثبت الفاعلية البشرية الموجبة للثواب والعقاب مع أفراد الله أيضاً للخلق.

ولا يفوتنا أن نذكر أنه إذا كان أمام الحرمين قد خطا بالأشاعرة خطوة نحو مذهب السلف، متمثلاً في رأي شيخ الإسلام فيما يتمسك به من جوانب الحق النابعة من آيات القرآن الكريم فإن القاضي عبد الجبار أحمد الهمداني قد خطا بالمعتزلة هو الآخر خطوة أخرى نحو أهل السنة والجماعة متخطياً ما كان عليه المعتزلة من الخطا فنفي أن يكون مع الله فاعل على سبيل الاختراع والخلق.

ومن ثم فلا يجب أن نقول أن هناك فرقاً بين علماء المسلمين. لقد ابتدأ كل منهم رحلته الفكرية من محطة قيام مختلفة عن الآخر، ولكنهم التقوا في النهاية في محطة وصول واحدة، على الأقل في مسائل وقضايا مشكلة الحرية فقط.

ولكن يحق لنا أن نأخذ عليهم جميعاً ما عدا السلف طبعاً عدم رجوعهم إلى القرآن جملة واحدة بمنهج علمي أحصائي شامل. حتى أن أحد منهم لم يلتفت إلى الحقيقة الخطيرة الضخمة، التي تفسر كل شيء في هذا الكون المخلوق وتعلله كما تفسر علاقته بربه، ونعني بها حقيقة الابتلاء. مما جعل في المذهب المعتزلي ثغرات كثيرة، حيث جعلوا محور فكرهم التكليف، بينما محور عقيدة التوحيد في القرآن الابتلاء. ولو استعملوا هذه الحقيقة الأعم والأشمل لسدت جميع الثغرات و بدت حقيقة الكون كما يعرضها لنا القرآن متماسكة متوافقة، ومعقولة خالية من النقد والثغرات.

وفي المذهب الأشعري ثغرة لا يسدها إلا استعمال هذه الحقيقة كذلك أنهم كانوا يردون على شبهة الجبر اللاصقة بهم بأن الله يفعل ما يشاء ما دام يتصرف في ملكه حتى لو عذب المؤمنين، ونعم الكافرين. لأنه طليق المشيئة والقدرة. وهذه الإجابة وإن كانت حق، إلا أن النفس لا تطمئن إليها ولا يقتنع بها عقل لأنها ليست كل الحق. بينما لو علموا أن الله سبحانه خلق الناس للابتلاء وأن كل منهم يدخل التجارب الابتلائية التي يمتحن فيها على الأرض جبراً، ثم يترك ليتصرف فيها اختياراً، وإن الله عندما يخلق للعبد المعصية التي أختارها، يخلقها له لابتلائه، كما يخلقها أيضاً لابتلاء غيره. لصار الأمر واضحاً جلياً.

إن حقيقة الابتلاء هي التي تربط بين جانبي الجبر والاختيار في الإنسان. وتفسر وجودهما وتعللهما التعليل المقبول عقلاً.

وحقيقة الابتلاء هي التي تفسر وجود الشر على الأرض تفسيراً مرضياً معقولاً ومقبولاً.

إن مشكلة الشر من الثغرات العميقة في فكر الأشعري وتلاميذه المنتسبين إليه حيث لم يقدموا لنا الإجابة المرضية. بينما الإبتلاء يجعل من الشر الموجود على الأرض من فعل الشر واقعاً بإذن الله للابتلاء والاختبار والامتحان. ومن ثم يصبح هذا الشر مجرد امتحانات واختبارات يبتلى بها العباد. حيث يبتلى العباد بأفعال العباد.

إن حقيقة الابتلاء هي الموقع العالي الذي به نفسر ظواهر الحياة الدنيا وناموس الكون المخلوق ومصير الإنسان في الآخرة حسب عمله، تفسيراً واضحاً جلياً.

إنها محور الحقيقة الإنسانية في وجودها الدنيوي الحالي ووجودها المستقبل الخالد.

إنها الحكمة التي خلق الله من أجلها هذا العالم، وضع هذه الملحة الرائعة إنها المفسر الحقيقي للعلاقة بين الله سبحانه ومخلوقاته بعامة وبينه وبين الإنسان بخاصة. حيث تحدث أحداثه نتيجة تزاوج وأمتزاج وتفاعل بين أفعال الشر والخير المختارة للبشر، وبين حتميات القضاء والقدر المتنزلة عليهم من السماء بناء على اختياراتهم في تجاربهم الابتلائية الفردية منها والجماعية.

ومن أن إغفالها من أي نسق فلسفي يؤدي إلى تخليط وتخبط وغموض شديد، ويلزم ذلك النسق بمآخذ شتى، وإلزامات فكرية كثيرة، كما يجعل فيه الكثير من المسائل المفتقدة إلى البرهان والدليل.

وأول هذه المسائل التي جابهت المعتزلة والأشاعرة فعجزوا عن حلها على حد سواء، وهي خلق إبليس وإمداده بامكانيات الغواية والإضلال للناس. وقد فشلوا جميعاً في تقديم الإجابة المقنعة، لأنهم لم يستعملوا حقيقة الابتلاء.

إن الشر في العالم المخلوق أو إبليس ليس سوى مجرد رسوب في الامتحان لمخلوقات تعرضت للابتلاء وفشلت فيه، والخير ليس سوى النجاح المقابل لهذا الرسوب وإبليس أو غيره من شياطين الأنس والجن ليسوا سوى هذه المخلوقات الراسبة الخاسرة[1].

(١) راجع الإنسان والشيطان للمؤلف ـــ نشر دار الدعوة باسكندرية.

مَصادر البَحث

ـــ القرآن الكريم.

ـــ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وضع محمد فؤاد عبد الباقي نشر دار الشعب ـــ القاهرة.

ـــ تفسير القرآن الكريم للحفاظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن كثير في أربع مجلدات. نشر دار أحياء الكتب العربية ـــ القاهرة، وكان جل إعتمادنا عليه في معرفة تفسير الآيات الواردة بالبحث. وقد رجعنا في بعض الأحيان إلى التفسيرات مثل الأخرى مثل الكشاف للزمخشري، تفسير الرازي، وتفسير الطبري، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، وتفسير الجواهر للشيخ طنطاوي جوهري.

ـــ **البخاري** (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل) الجامع الصحيح، نشر أحياء الكتب العربية ـــ القاهرة في أربعة أجزاء.

ـــ **البخاري** ـــ «خلق أفعال العباد» طبعة حجرية في المطبع الأنصاري الواقع في الدهلي بالهند بإهتمام المولوي عبد المجيد في كتاب مع عدة مطبوعات أخرى سنة ١٣٠٦ ﻫ. وقد قام الأستاذ الدكتور علي سامي النشار مع الأستاذ عمار جمعى الطالبي بنشر الكتاب مع كتاب لأحمد بن حنبل وإبن قتيبة وغثمان الدارمي تحت إسم عقائد السلف سنة ١٩٧١ م. نشر منشأة المعارف بالإسكندرية.

ـــ **(مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم)** الجامع الصحيح طبعة كتاب التحرير، دار التحرير للطبع والنشر ـــ القاهرة.

كما رجعنا أيضاً في بعض الأحيان إلى موطأ الإمام ماكل وسنن الترمذي والنسائي. وكان دليلنا في ذلك كتاب «التاج الجامع للأصول» وضع الشيخ منصور على ناصف. كما إستعنا بكتاب «مفتاح كنوز السنة» وهو فهرس

للأحاديث وضع المستشرق الدكتور أ. ي. فنسنك وترجمة محمد فؤاد الباقي ـ طبعة مطبعة مصر ونشر لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية سنة ١٩٣٤م.

ـ **ابن أبي طلحه** ـ «العقد الفريد للملك السعيد» القاهرة سنة ١٣١١هـ.

ـ **ابن حزم** (أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري) الفصل في الملل والأهواء والنحل. الطبعة الأولى، نشر الجمالي والخانجي. المطبعة الأ بية بسوق الخضار القديم ـ سنة ١٣٢٠هـ.

ـ **ابن خليكان** ـ «وفيات الأعيان» طبعة القاهرة سنة ١٢٩٩هـ.

ـ **ابن خلدون** ـ «المقدمة» تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافى الجزء الثاني الطبعة الثانية ـ طبعة لجنة البيان العربي.

ـ **ابن رشد** ـ «مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة»، تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم. القاهرة، مكتبة الأنجلو سنة ١٩٥٥م.

ـ **ابن سعد** ـ «الطبقات الكبرى» نشر دار التحرير للطبع والنشر القاهرة ١٩٦٧م.

ـ **ابن عساكر** ـ «تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. طبعة دمشق سنة ١٣٤٧هـ.

ـ **ابن قيم الجوزية** ـ «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» اختصار محمد بن الموصلي. مطبعة الإمام ـ القاهرة.

ـ **ابن قيم الجوزية** ـ «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» نشر مكتبة الطائف بالمملكة العربية السعودية.

ـ **ابن قيم الجوزية** ـ «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ـ المطبعة السلفية القاهرة.

ـ **أبو حنيفه** ـ «الفقه الأكبر» عنى بتصحيحه السيد محمد بدر الدين. المطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ ه. مطبعة التقدم ـ القاهرة.

ـ **أبو حنيفه** ـ «رسالة أبي حنيفه إلى البتى عالم البصرة»، نشر الكوثري

طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨هـ. وكذا عرضها على القارىء في شرحه للفقه الأكبر.

ـ **أحمد بن المرتضى** ـ «المنية والأمل» تصحيح توماً أرنولد. طبعة حيدر أباد سنة ١٩٠٢م.

ـ **أحمد بن حنبل** ـ «كتاب الرد على الزنادقة والجهمية» تقديم محمد فهر شقفه. منشورات مكتبة ابن الهيثم. حماه.

ـ **أحمد أمين** ـ «ظهر الإسلام» طبعة القاهرة سنة ١٣٨١هـ-١٩٦١م.

ـ **أحمد فؤاد الأهواني** ـ (الدكتور) مجلة تراث الإنسانية. المجلد الثاني الجزء الخامس. القاهرة سنة ١٣٨٤هـ.

ـ **الأسفراييني** ـ (أبو المظفر) «التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين». بتعليق الشيخ محمد زاهد بن حسن الكوثري نشر مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد سنة ١٩٥٥م.

ـ **الأشعري** ـ (أبو الحسن علي بن اسماعيل) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. رجعنا أولا إلى الجزء الأول بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد نشر مكتبة النهضة المصرية. القاهرة سنة ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

ثم رجعنا إلى الجزء الثاني بتصحيح هـ. ريتر مطبعة الدولة باسطانبول ١٩٢٩م.

ـ **الأشعري** ـ «الإبانة في أصول الديانة» المطبعة المنيرية. القاهرة.

ـ **الأشعري** ـ «كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» تصحيح وتقديم د. حموده غرابه. مطبعة مصر سنة ١٩٥٥م.

ـ **الأشعري** ـ «استحسان الخوض في علم الكلام» نشرها الأب يسوعي مع اللمع عن طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٤هـ.

ـ **الباقلاني** (أبو بكر محمد بن الطيب) «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» تحقيق محمود محمد الخضيري، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده. كما رجعنا لنفس الكتاب بتصحيح الأب ريتشارد يوسف

مكارثي اليسوعي. الكتبة الشرقية بيروت سنة ١٩٥٧م وذلك لوجود اختلاف بين النشرتين ابتداء من «باب الكلام» في معنى الصفة ووجود زيادات في نشره بيروت عن نشرة القاهرة.

ــ **الباقلاني** «الإنصاف فيا يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» و يعرف أيضاً برسالة الحرة. طبعة القاهرة تحقيق الكوثري سنة ١٣٧٤هـ.

ــ **البخاري** «الجامع الصحيح» سبق ذكره في مصادر القسم الأول وكذلك كتابه خلق أفعال العباد.

ــ **البغدادي** (عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي الأسفرائيني) بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد نشر محمد علي صبيح. القاهرة.

ــ **الشهانوي** (محمد علي الفاروقي) «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة كلكتا سنة ١٨٦٢م.

ــ **الجويني** (أبو المعالي). «الشامل في أصول الدين». تحقيق وتقديم د. علي سامي النشار وآخرين. منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٦٩.

ــ **الجويني** «الإرشاد إلى قواطع الأدلة». نشر الدكتور محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق. طبعة القاهرة سنة ١٣٦٩هـ.

ــ **الخياط** (أبو الحسين). «الإنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» ــ نشرة الدكتور نيبرج ــ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤هـ-١٩٢٥م.

ــ **الذهبي** (الحافظ شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي «ميزان الإعتدال» ــ طبعة الخانجي الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ ه. القاهرة كما رجعنا أحياناً لكتابه «تذكرة الحفاظ».

ــ **السبكي** (طبقات الشافعية الكبرى) القاهرة سنة ١٣٢٤هـ.

ــ **الشهرستاني** (محمد بن عبد الكريم) «الملل والنحل» تحقيق محمد سيد الكيلاني. القاهرة سنة ١٩٦١م. كما رجعنا أحياناً لنفس المصدر بتحقيق دكتور محمد بن فتح الله بدران انتفاعاً بتعليقاته.

ــ **الشهرستاني** «نهاية الأقدام في علم الكلام» تصحيح الفريد جيوم.

ــ **الشيرازي** (صدر الدين محمد بن ابراهيم المتوفي عام ١٠٥٠هـ) «الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية المسمى بالأسفار الأربعة». طبع حجر، ٤ مجلدات سنة ١٢٢٢ هـ وما بعدها.

ــ **الطبري** (أبو جعفر محمد بن حرير) تاريخ الرسل والملوك «تحقيق أبو الفضل ابراهيم». دار المعارف بمصر. الجزء السادس. القاهرة ١٩٦٤م.

ــ **الغزالي** (أبو حامد) «مشكلة الأنوار» ــ تحقيق وتقديم الدكتور أبو العلا عفيفي الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٤م.

ــ **الكوثري** (محمد بن زاهد). «مقدمة كتاب التبصير في الدين».

ــ **الكلبي** (أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب). تحقيق الأستاذ أحمد زكي نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٩٢٤. نشرة الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة.

ــ **المرتضى** (الشريف أبو القاسم علي بن الطاهر أبو أحمد الحسن المتوفي سنة ٤٣٤هـ). «الإمالي» تصحيح وتعليق السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي. القاهرة ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.

ــ **المرتضى** «إنقاذ البشر من الجبر والقدر. مطبعة الراعي سنة ١٣٥٤هـ-١٩٣٥م.



فهرس الموضوعات

الفصل الثالث:

الفصل الرابع:

الفصل الخامس:

الفصل السادس:

الباب الرابع:

الفصل الأول:

الفصل الثاني:

الفصل الثالث:

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية ٧٨٨٤ / ١٩٩٦م



دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع
٨ شارع حسين حجازى ـ القاهرة
هاتف : ٣٥٥١٧٤٨ ـ ٣٥٤٤٧٤٨ ـ فاكس : ٣٥٤٦٠٣١
ص.ب : ٤٧٠ القاهرة ـ الرمز البريدى ١١٥١١